

**WILHELM · WINDEL BAND**

Scepticismul pyrrhonic • Școala peripatetică • Scepticismul  
academic și filosofia eclectică • Neopitagoreii  
• Gnosticismul • Școala cateheților • Filosofia revelației ...

**FILOSOFIA ELENISTICĂ  
ȘI  
ROMANĂ**



**MOLDOVA**



**WILHELM WINDELBAND**

**FILOSOFIA ELENISTICĂ ȘI ROMANĂ**



**WILHELM WINDELBAND**

**FILOSOFIA ELENISTICĂ ȘI ROMANĂ**

Traducere de *Tudor D. Ștefănescu*

Ediție îngrijită și "Introducere nesceptică" de Anton Adămuț

© Toate drepturile` asupra acestei ediții aparțin Editurii Moldova, Iași. Ediția de față reproduce, cu intervențiile subînțelese, traducerea realizată de Tudor D. Ștefănescu în colecția *Cultura greco-romană în viața românească*, traducere apărută în două volume sub titlurile: Wilhelm Windelband *Filosofia grecească* (228 p.) și *Filosofia greacă, epoca elenistă-romană* (176 p.), Craiova, "Biruința", 1935.

## Introducere nesceptică

De pe pământ omul este creatura cea mai fugitivă. Esența lui este caracterul tempor al existenței, esență manifestată în caracterul neunivoc al istoricității. De aceea spunem că istoria este specifică umanității. *Quiditatea* unește și separă felul existențelor, dar nu poate uni și separa timpul. Doar că, avantaj sau ironie, omul pășește în timp altfel. El știe, sau cel puțin ar trebui să știe, că este muritor. Că poate categoriza timpul, îi poate distribui modalități, îl poate chiar temporaliza. Mai mult-ul nu stă în puterea omului. Animalele nu au decât o istorie omenească. Cultura, supremă vanitate, spunem că ne aparține, că ne este familiară și cotidiană, și pe baza ei distingem între natural și animal. Rămâne doar faptul unei interogații: unde este omul? (Eugen Fink, *Welt und Geschichte*, În *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Documente ale celui de-al doilea Colocviu Internațional de Fenomenologie, Krefeld, 1-3 noiembrie, 1956). În mit sau în magie, în religie sau în filosofie, în știință sau în exactitate? Sau, poate, în toate acestea la un loc, dacă nu spunem, cumva, o platitudine! Și avem acut conștiința că o spunem. Măcar de ne-am salva, prin aceasta, sufletul!

În debutul lui *De Magistro*, Sfântul Augustin își întreabă fiul, pe Adeodat, rod al unei rătăcirii asumate, asupra intenționalității actului vorbirii. Tânărul, aproape socratic,

răspunde că momentul intențional urmărește instruirea celuilalt ca alteritate, sau instruirea sinelui, ca ipseitate. Problema este, continuă Sfântul Augustin, cum putem să învățăm noi înșine atunci când vorbim? (Sfântul Augustin, *De Magistro*, Institutul European, Iași, 1995, Traducere, introducere, note și comentarii de Eugen Munteanu, p.57, 157). E vorba, mai curând, despre ceea ce tace cuvântul, nu de ceea ce el spune. Interesează ceea ce ascunde vorba îndărătul ei, nu ceea ce ea avansează. Ca în *Cratylus*-ul lui Platon unde, culmea, se ajunge la punerea sub semnul întrebării a chiar numelor zeilor. Pentru mult mai puțin Socrate întâi și apoi Aristotel, au fost acuzați de asebie. Primul s-a dăruit, prin jertfă, legilor cetății, celălalt a preferat (oare nu cumva sofistic?) să spună că nu vrea să fie prilej Atenei de a păcătui a doua oară împotriva filosofiei. Noi, muritori de rând și epigoni, nu putem să le dăm dreptate decât împreună. Ca în actul maiestos al cuminecăturii, atunci când distanța dintre mine, păcătosul, și celălalt, dispare. O dispariție care-mi stă în potență, rareori în putință. Vorba lui Petre Țuțea: trebuie să fii asistat de Cel de Dincolo de Toate. Dacă nu, Dumnezeu cu mila, ceea ce e același lucru. Doar nu ne paște pe toți drumul Damascului! Între talanți și stăpân preferăm, ca tot nelegiuitul, talantul, Și ne mândrim că locul exilului nostru se cheamă Pământ! Funcționăm potrivit limitelor noastre și vedem în ele nelimita. Deșertăciune...

Spune Sfântul Augustin undeva, supărându-l pe Pelagiu: Doamne, dă-ne ce ne ceri și cere-ne ceea ce vrei. Supărare inutilă și eretică, pentru că episcopul Hipponei adaugă: Iubește pe Dumnezeu și fă ce vrei! Da, dar atunci când iubești pe Dumnezeu nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. De aici pleacă Luther și tot protestantismul lui atunci când, teutonic, afirmă: păcătuiește oricât de mult, dar crede și mai mult. Cine are dreptate, pentru că unul din ei are, nu e locul să decidem noi. Urmași ai lui Adam ne bucurăm că ne putem conserva condiția. Așa cum e ea, și așa cum mai mult decât este nu o putem face. Ne vedem de păcatele noastre și ne străduim să nu-i învățăm și pe alții să le practice. Iată și păcatul și mândria păcatului. De rest nici nu mai poate fi vorba.



Arta își are forma ei clasică, se constituie și își capătă un ideal. Ce îi mai rămâne? Disoluția! Ca destin, ca disoluție a zeilor prin antropomorfism, ca satiră. Ajungem la o degradare a animalicului, la lupta între zeii vechi și cei noi, la arta clasică și simbolică (G.W.F.Hegel, *Prelegeri de Estetică*, vol. I, 1966, pp. 435-526). La limită nu ajungem decât la filosofie, la problema originii și la aceea a identității ei. Asta dacă nu suntem cumva într-o confuzie care se află între problema originii filosofiei și dobândirea ideii de filosofie. J-P. Vernant ne spune că este o problemă de origine și una de identitate deși, afirmă autorul, conform unei logici clare și sănătoase, a doua pare să presupună rezolvarea celei dintâi (J-P. Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, Ed. Meridiane, 1995, pp. 481-490). Și atunci filosoful nu este nici fizician, așa cum vedeau și credeau milesienii, nici sofist, cum va fi, sau va fi fost, mai târziu. Rămâne, ca fond principal de participare, faptul că filosoful aduce misterul în piața publică. Aici se manifestă esența *logos*-ului ca raționalitate, și tot aici exigența inteligibilității își atinge apogeul ca Ființă unică. Ruptura este mai puțin importantă decât continuitatea. Una care, ca dialectică, și urcă și coboară. Așa cum ne învață, dacă avem răbdare să-l ascultăm, divinul Platon, cu tot omenescul din el, cu tot.

Glisăm între a fi învățați și învățători. Sfântul Augustin ne spune că singurul Învățător este în ceruri și că El se află în situația paradoxală, pentru noi, a agricultorului față de arbore. Da, dar agricultorul nu creează arborele ci doar îl cultivă. Omul, deci, nu învață pe altul, ci doar îl pregătește pentru cunoaștere. Dacă omul ar învăța pe altul înseamnă că îi luminează spiritul. Dar, spune Sfântul Toma, acest lucru este greșit, deoarece Dumnezeu este cel care va lumina pe orice om care vine în această lume (*Ioan*, I, 9). Un om nu poate așadar să-l învețe cu adevărat pe un altul (Toma d'Aquino, *De Magistro*, Ed. Humanitas, 1994, pp. 39-41). Și nu este acesta un argument de autoritate pământească. E de acolo de unde știm cu toții că trebuie să vină. E un *dixit* care nu ne aparține.

Vă veți întreba de ce toate acestea? Din pricina unei lămuriri. A uneia care, deși nu am fi vrut-o, are un caracter strict

doxografic. Academic, ar spune unii, deși academismul ori e platonician, ori nu e deloc. Cu tot riscul pe care afirmația îl presupune, dacă e vreun risc aici. Este vorba de W. Windelband și de prezenta ediție revăzută și deloc ne-adăugită. Considerăm necesare câteva precizări pentru puriști, deși, nu credem că actul cultural trebuie să dea seamă mai întâi faptului administrativ. Trecem peste considerentul că am mai făcut-o și în prima parte a prezentei reeditări. Se va vedea cum, și de ce. Nu se poate face administrație din, și cu, Platon. Cel puțin așa ne place să credem. De la început, fără să deziluzionăm, spunem că nu ne-a fost la îndemână ediția Windelband din care a fost făcută traducerea de față. Ne referim la ediția W. Windelband - A. Goedeckemeyer, Munchen, Beck, 1923, 305 p., ediție, de altminteri, târzie și, prin consecință, reluată. Nu am aflat-o în bibliotecile care au stat în putința căutării noastre. Am consultat însă următoarea ediție: W. Windelband, *Geschichte der Alten Philosophie*, ediție însoțită de o anexă intitulată *Schiță pentru o istorie a matematicii și a științelor naturii în antichitate* (Munchen, 1894). În această ediție, lucrarea lui W. Windelband (*Istoria filosofiei antice*) este plasată între paginile 4-228, iar *Schița...* ocupă numerotarea 231- 308. Precizăm că partea a doua a lucrării aparține lui Siegmund Günther. Câteva notații asupra tablei de materii se impun, deoarece în traducerea românească apar unele mici inadvertențe față de original. Le vom prezenta și corecta cât se poate de documentat. În citata ediție Windelband, avem succesiunea firească: Xenofan, Heraclit, Parmenide, Zenon, Melissos, Empedocle, Anaxagora, Leucip. În traducerea apărută la noi, lucru nu greu de explicat, Zenon este așezat între Empedocle și Leucip, iar pe Melissos îl aflăm după Leucip. Apoi, în prima parte a traducerii românești, Democrit și Platon sunt prezentați separat, în timp ce în ediția Windelband sunt așezați în același capitol (capitolul 5), de la paragraful 31-33 (Democrit), și de la 34-37, Platon. În cazul lui Aristotel, apoi, ordinea este iarăși, în traducerea românească, nerespectată. La Windelband avem următoarea succesiune de capitole: viața și scrierile lui Aristotel (paragraful 39); logica (paragraful 40); metafizica (41); fizica (42); etica și poetica (43). În traducerea

românească, și nu știm dacă e un rău enorm aici, avem ordinea: viața și scrierile lui Aristotel, logica, filosofia a doua, filosofia practică și, în fine, prima filosofie.

Volumul al doilea al ediției românești urmărește, cu mici inadvertențe locale, ca și în prima parte, scrierea lui Windelband. Sigur că traducerea, ca orice traducere, are limitele ei și este, în multe puncte, deficitară sau, poate, prea repede. Notele lui Windelband din textul original lipsesc cu desăvârșire în traducerea românească și suntem de acord că notele autorului german alcătuiesc cel puțin o pătrime din original. Dar oare face acest lucru inutilă și neavenită reeditarea unei lucrări de referință? Dacă da, atunci să o traducă alții care să fie corecți cu spiritul lor așa cum vor să fie cu al altora. Nu suntem străini de faptul că, în forma ei autohtonă, ca o traducere mai repede dar nu mai prost făcută, ediția românească a lui Windelband este un câștig fie și numai prin aceea că există. Ceea ce nu este puțin lucru. Să ne obișnuim a nu mai arăta cu degetul asupra a ceva făcut față cu nefăcutul nostru. Acesta să fie singurul neajuns al reeditării de față.

Încercăm acum să înlăturăm o a doua obiecție: de ce două volume în traducerea românească? În ceea ce ne privește am preferat să urmărim, nu din comoditate, formula și forma traducerii inițiale a lui Tudor D. Ștefănescu, acela care, din motive care ne scapă, a tradus separat, chiar dacă incomplet, cele două părți ale cărții lui Windelband. Prima parte, în ediția Windelband, este intitulată *Filosofia grecească* (în traducerea lui Tudor D. Ștefănescu: *Istoria filosofiei grecești*) și cuprinde paragrafele de la 1 la 43 (pp. 4-175, în ediția citată). Partea a doua (punctul B în ediția Windelband), poartă titlul, pe care îl împrumutăm și reeditării de față, deci nu întâmplător: *Filosofia elenistică și romană*. Această a doua parte în ediția Windelband ocupă paginile 175-228, pagini corespunzătoare paragrafelor 44-56. Avem aici patru capitole și anume:

- peripatetici, stoici, epicurei;
- scepticism, eclecticism, mistică;
- patristică;
- neoplatonism.

Iată un motiv suficient, ca și principiul logic pe care îl întemeiază, pentru care credem că titlul: *Filosofia elenistică și romană* nu se nepotrivește acestui al doilea volum din Windelband. Restul, am spus, e mai mult administrație și doxografie decât filosofie. Cine are urechi de auzit și ochi de văzut, să audă și să vadă. Dacă nu are nici una nici alta să nu bată, pentru că nu i se va deschide. În filosofie nu intră geometri deghizați. Dacă o fac, e treaba lor.

\*

\*   \*

Ne vedem obligați, din motive lesne de înțeles, de a relua unele pasagere considerații privind prezenta ediție. Aceasta pentru a nu oferi prilej cârcotașilor de a-și exercita necesara lor profesiune. Deci am preferat să păstrăm topica frazei așa cum a găsit de cuviință autorul să o tălmăcească. Ușor recunoaștem o bizară, astăzi, forțare a frazei când este tradusă din germană în limba română. De aici întorsăturile de frază care nu afectează atât traducerea, cât felul nostru de a citi, obișnuit cu o altă așezare a elementelor propoziției.

Propunem, prin urmare, un pariu al cititorului cu el însuși, unul prin care lectorul să revină (și să redevină) la un anume mod de citire. Unul prin care cerem, nedemn, limbii să nu ne uite știind cât de nerecunoscători suntem noi față de ea. Aceasta în condițiile în care facem atâta caz de limba vechilor cazanii. Este, în ultima analiză, o provocare. Una pe care ne-o asumăm, sau nu. Cele ce vor urma ne vor da dreptate sau ne vor contrazice. Așa cum se întâmplă peste tot în lumea noastră neterminată. Neterminați ai limbii, nu ne rămâne decât să o recuperăm, sau să ne recupereze. Câștigul și pierderea aici își au locul.

Un cititor avizat, ca și unul discret cunoscător al limbii române, va vedea unde am intervenit și unde nu. Dezacorduri

vor găsi, fără îndoială, puriştii limbii, cărora nu le este adresată, în primul rând, această a doua parte a filosofiei lui Windelband.

Din respect pentru memoria textului am preferat forma sub care acesta va vedea lumina tiparului, așa cum a mai făcut-o odată.

Cât despre farisei, tăcere. Durerea abia apoi urmează. Ea e în noi toți. Rămâne de văzut cât suntem și noi în ea. Dacă da, sau dacă nu...

*Anton Adămuț*

Iași, decembrie, 1995

## Lămuriri

Când public această traducere a unui capitol important din *Istoria filosofiei occidentale în antichitate* de Wilhem Windelband, mă gândesc la două momente din viața mea: era în primăvara anului 1907, când dădeam examenul de licență. Finul și inteligentul Rector al Universității din București, răposatul Coco Demetrescu-Iași, m-a ascultat din *Istoria filosofiei grecești* și m-a întrebat cu zâmbetul său încurajator, dacă sunt convins că studiul istoriei filosofiei grecești ar fi folositor unui profesor de latină și greacă. I-am explicat, pe cât mă pricepeam, și aprobările sale cu capul și cu aceleași zâmbet mulțumit mă făceau să simt și eu puterea argumentelor mele. În cariera mea de profesor am recunoscut și mai bine importanța întrebării puse de Coco Demetrescu. Cred că fără o cunoaștere temeinică a filosofiei grecești, multe pasagii din Cicero, Vergiliu și Horatiu ar fi adevărate poveri pentru profesor ca și pentru elevi. Mai ales filosofia din epoca elenistă merită să fie cunoscută. De aceea public această broșură, cu convingerea că este binevenită.

Și al doilea moment din viața mea m-a îndemnat să public o traducere din limba germană asupra acestui subiect.

Autorul este ilustrul fost profesor de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, succesorul la catedra fostului său profesor Kuno Fischer. În vara anului 1907, nevoit de

împrejurări dureroase să plec din țară, am urmat la Universitatea din Heidelberg cursul de latină cu Schöll, cursul de gracă cu Dietrich și îndemnat de Părintele Arhimandrit Iuliu Scriban, asistam și la cursul de istoria filosofiei grecești al lui Windelband. Orele lui au confirmat afirmația lui Coco Demetrescu, că un profesor de latină și greacă este obligat să cunoască istoria filosofiei grecești. În amintirea acelor ore am ales cartea lui Windelband pentru traducere. De altfel și autoritatea sa ca peste măsură de competent în materia aceasta justifică pe deplin alegerea mea. Aș fi mulțumit dacă aș fi reușit să redau în românește toate subtilitățile unui suflet filosofic așa de bine dotat. Am căutat să păstrez în primul rând înțelesul exact, specialiștii vor recunoaște greutățile de limbă, de vocabular mai ales, inerente unei asemenea traduceri.

Am tradus partea socotită de mine ca cea mai interesantă și folositoare elevilor, care urmează liceul, și chiar studenților. În epoca elenistă sunt școlile filosofice care au jucat rol mare în cultura romană și chiar în cultura nouă. Aici sunt lămuriri termeni, pe care-i auzim în fiecare zi: sceptic, stoic, mistic.

De altfel este o epocă, studiată acum cu interes mare și în alte țări. Se fac chiar apropieri între epoca noastră și epoca elenistă. Deci și din punctul acesta de vedere o socotesc binevenită.

La noi astfel de traduceri nu cam sunt bine primite. Și nu înțeleg de ce? Popoare mai vechi în cultură ca noi traduc operele de seamă din alte limbi, pe când noi dorim să fim numai originali. O lucrare de valoare celei de față aduce folos și ca traducere.

Înainte de a termina, mă simt dator să mai dau următoarele lămuriri: Cuvintele grecești le-am transcris cu litere latine:

Ita grecesc este redat cu doi *ee*.

Omega grecesc este redat cu doi *oo*.

Accentul s-a pus pe vocala accentuată.

H la începutul cuvintelor, când este urmată de o vocală reprezintă spiritul aspru grecesc.

Convins că servesc pe această cale școala, aducându-i la cunoștință cugetarea greacă, rog a mi se arăta lipsurile, de care voi ține seama în viitoarea mea activitate cu adâncă recunoștință.

*Nota traducătorului*



# Scepticismul pyrrhonic, Epicur și Stoicismul

## Perioada elenistă

Când ființa grecismului își găsisese expresia națională în filosofia lui Aristotel, grecismul sta aproape pe pragul decadenței: filosofia fu legatul grecismului muribund pentru toate neamurile următoare ale omenirii. Chiar de la terminarea războiului peloponesiac, care frânse pentru totdeauna vitalitatea centrului culturii grecești, a Ațenei, influența puterii persane în politica statelor eleniste ajunsese decisivă, și din această situație tragică fură liberate numai prin supunerea sub imperiul macedonean. Însă Grecia șovăi tot așa în timpul următor, afară de izolate mișcări nereușite pentru independență, între destinele imperiilor eleniste, mai ales ale Macedoniei, până ce-și pierdu în fine independență politică prin încorporarea sa în imperiul universal roman, pentru a salva din această independență numai ici și colo o aparență sărăcăcioasă.

Însă tocmai prin apunerea sa politică își îndeplini Grecia în înțelesul superior sarcina culturală. Elevul regesc al filosofului grec universal, odată cu victoria armelor filosofului grec universal, odată cu victoria armelor sale, purtase în țările îndepărtate ale Orientului și spiritul grec, și în uriașul amestec de

popoare, care fu introdus prin campania sa de cucerire și fu înlesnit prin luptele schimbătoare ale urmașilor săi, cultura greacă a ajuns bunul comun al lumii antice, la urmă a ajuns puterea intelectuală dominantă în imperiul roman și o posesiune de nepierdut a omenirii.

După perioada creatoare a filosofiei grecești urmează totuși secole de prelucrare și de însușire, de adaptare și de turnare din nou. Mult mai întinsă ca timp, această a doua perioadă a istoriei cugetării antice este hotărât mai săracă în valoare speculativă. Formele fundamentale noționale cele mai importante pentru priceperea și judecarea realității le produsese știința greacă în genialitate tinerească și oricât de prețioase formațiuni noi a produs această epocă elenistă și postelenistă, erau totuși numai formări mai departe de direcțiuni mai vechi sau grupări de gândiri primite, formări și grupări urmate firește din noi și speciale puncte de vedere. Excepție face numai scepticismul, care firește, nu s-a născut fără o influență a gândirilor mai vechi, însă totuși prin accentuarea problemei teoriei cunoștinței oferă ceva nou și de aceea a ajuns de însemnătate fundamentală pentru dezvoltarea filosofiei postaristotelice.

Unele dintre aceste noi formațiuni, astfel formația cea mai importantă ca speculație a neoplatonismului, nu voiesc să fie nimic altceva decât o înnoire a sistemelor mai vechi; de asemenea stoicismul se înfățișă, mai ales în reprezentanții săi ulteriori, în partea principală, ca o continuare a socraticilor. Numai Epicur, deși tocmai el a primit în formă relativ puțin schimbată și a combinat cele două baze principale ale doctrinei sale, hedonismul și atomismul, fu așa de vanitos, că ignora cu grabă legătura sa cu predecesorii.

Caracterul particular cel mai puternic și formarea universală între sistemele metafizice, o arată fără îndoială filosofia stoică, a cărei prețuire a crescut enorm în epoca ultimă, în așa fel că unul dintre primii cercetători pe acest teren o numește chiar „ultima mare formație de sistem independentă din antichitate”, care egalează încă sistemele platonice și aristotelice în însemnătate istorică pentru cultura antică. Totuși nu este mulțimea sau adâncimea noilor gândiri filosofice, ceea ce-i dă această

însemnătate, ci spiritul unitar, caracterul pronunțat personal și intern, care străbate întregul sistem.

Cu lipsa relativă de originalitate stă în legătură faptul, că în filosofia postaristotelică marile asociații școlare se reliefează mai puternic ca până acum. E drept, se pot recunoaște și deosebi și aici nuanțe individuale în perfecționarea doctrinelor izolate, chiar dacă în parte fără siguranța deplină însă în valoare și însemnătate acestea stau totuși retrace în spatele marilor contraste generale ale sistemelor de școală; și aceste contraste culminează în lupta dintre dogmatism și scepticism și în încercarea de a face între amândouă o împăcare, luptă care duce încetul cu încetul la o așezare pe al doilea plan a chestiunilor curat teoretice și la o accentuare mereu mai puternică a problemelor mai importante pentru viață.

De aceea filosofia postaristotelică oferă aspectul specific, că - așa cum convingerile teoretice ies pe primul plan la marile sisteme presocratice - tot așa acum convingerile practice ies pe primul plan. Activitatea cu adevărat teoretică se îndreaptă dimpotrivă spre cercetări speciale și găsește pe de o parte în cercetarea naturii, pe de altă parte în istorie (mai ales în istoria literaturii) terenuri noi, pe care reprezentanții diferitelor școli rivalizează unii cu alții cu oarecare devălmășie a concepțiunilor fundamentale și a metodelor. Erudiția gonește simțul speculației: științele speciale au ajuns independente.

Începutul acestei diviziuni a muncii se găsește chiar în școala abderită, platonică, și mai ales în cea aristotelică, însă în epoca elenistă crește în aceeași măsură, în care este lipsă de personalități hotărâtoare și de gânduri fundamentale organizatoare. Totodată această activitate masivă pentru disciplinele împărțite nu rămâne restrânsă la Atena sau la Grecia: Rhodos, Alexandria, Pergamon, Antiochia, Tars, etc., ajung centre științifice, în care activitatea savantă găsește o încurajare sistematică cu mijloacele marilor biblioteci și colecțiuni.

Acum însă faptul că interesul școlilor se mută de pe terenul teoretic pe terenul practic, stă în legătură nu numai cu momentele intern filosofice, dar și cu situația schimbată a

timpului, prin care situație erau puse alte cerințe și filosofiei. Cu cât mai mult scădea viața și interesul național în amestecul general al popoarelor și al destinilor popoarelor, cu atât mai mult individul se retrăgea în sine însuși din schimbarea mersului extern al lumii și căuta să salveze din marele vârtej cât mai multă siguranță internă și fericire neschimbată în liniștea existenței izolate. Și aceasta este acum, ce se așteaptă de la filosofie în epoca elenistă: filosofia trebuie să ajungă conducătoarea vieții, ea trebuie să învețe pe individ cum se emancipează de lume și cum se așază independent pe sine însuși. Punctul de vedere determinant al filosofiei ajunge acela al înțelepciunii vieții.

Începuturi de această întorsătură oferă chiar la Socrate veacul de luminare grecesc, însă mai ales în doctrinele cinice și cirenaice, care exprimară principial îmbucătățirea atomistă a societății grecești; față cu aceasta marile sisteme ale științei grecești dăduseră eticii o tendință esențial politică. Aceasta îl privește mai ales pe Platon, în timp ce la Aristotel se și impune o anumită înclinare, de a deslega pe înțelept de politică. Filosofia postaristotelică, chiar în școala academică, bătut imediat drumurile eticii individuale, căuta deci să mulțumească înainte de toate nevoia de fericire personală și să acorde vieții individuale dreptul ei. Totuși contrastele, pe care filosofia le dezvoltă aici, sunt, luate în fond, numai rafinări și modelări îmbogățite ale tipurilor simple, pe care le produsese apogeul vieții grecești.

## ȘCOALA PERIPATETICĂ

Prin aceea, că Aristotel nu intră în succesiunea lui Platon, ci deschise o școală proprie, se născuse pentru Academie o concurență puternică, una care o întrecu imediat, deoarece în ea continua să trăiască spiritul rece științific al profesorului, în timp ce școlarii lui Platon căzuseră într-o metafizică încurcată. Totuși dezvoltarea școlii peripatetice luă același curs ca și dezvoltarea

scolii academice. În adevăr la început școala peripatetică avu un centru important în prietenul și colaboratorul de mulți ani al întemeietorului, în Theophrast, care știu să țină laolaltă activitatea membrilor, să încurajeze executarea sistemului științelor credincios în spiritul profesorului, și prin strălucirea prelegerilor sale să păstreze Liceului o situație mult stimată în viața intelectuală a Atenei. Însă, după cum chiar în transformările și întregirile aduse de Theophrast doctrinei aristotelice, pe care o menținu în partea ei principală, tot astfel la marea mulțime a tovarășilor săi și mai mult precumpănește interesul empiric peste cel filosofic, și din ce în ce mai mult ajunge decisivă în școală tendința specializării muncii științifice. Astfel Theophrast încurajă mai ales botanica, Aristoxenos teoria muzicii, Dikaiarchos disciplinele istorice. Acestea par să fi ocupat locul cel mai întins în activitatea științifică a Liceului: mai ales lucrări din istoria literaturilor și a științelor sunt citate din această generație și din generațiunile următoare ale școlii peripatetice în astfel de mulțimi, că această școală este de desemnat ca vatra adevărată a acelei mișcări foarte savante, însă puțin creatoare.

Și chestiunile etice sunt tratate la toți acești bărbați, însă mai ales și la Eudem mai mult din latura empirică și ținând seama de morala populară însă pe de altă parte sunt subordonate unui interes teologic, asupra căruia pare să se fi concentrat nevoia metafizică. Lângă aceasta predomină la Eudem, desigur nu fără influența elementelor platonice și pithagoreice, înclinarea de a menține transcendența ființei divine și în chip analog de a menține și psihologia speculativă a lui Aristotel cu transcendența din ea (*hoorismós*) a rațiunii. Însă cu aceste încercări este în contradicție altă tendință, începând chiar la Theophrast, care tendință duce mai consecvent la capăt principiul imanenței în privință metafizică la fel ca și în privință psihologică, și în „fizicianul” Straton, care (268 - 269) urmă lui Theophrast drept căpetenie a școlii, împinge la reprezentări de obicei panteiste și naturaliste.

În timp ce acesta declară noțiunea formei curate ca de prisos și ca tot așa de imposibilă ca și noțiunea materiei curate, înlătura

atât pe *Nóus* divin cât și pe cel omenesc. Explică deci întregul sistem al lumii și orice întâmplare izolată după principiul necesității mecanice în natură, numai din greutatea și din mișcarea străcorpurilor desemnate de către el ca *poióteetes*. Sufletul conceput ca *pnéuma* îl considera ca forță unitară a rațiunii (*heegemonícón*), care are simțurile ca organe ale sale, așa că și activitatea organelor nu s-ar îndeplini niciodată fără cugetare, pe de o altă parte însă și orice cugetare ar fi condiționată de percepere și ar fi limitată la un conținut dat intuitiv. De preexistența și de nemurirea sufletului, Straton nu voia să știe nimic în această concepție.

Stratonismul apare cu aceasta în întregime ca o victorie a momentului democritean în doctrina aristotelică, însă se apropie în același timp puternic de filosofia stoică prin tendința sa monistă.

Theophrast din Eresus, în Lesbos, era cam cu 12 ani mai tânăr decât Aristotel, cu care se cunoscuse probabil încă în Academie și rămase împrietenit în timpul vieții. Împărtășea domiciliul prietenului după concedierea acestuia de la curtea macedoneană și îi stătu alături credincios în conducerea Liceului, conducere pe care o luă asuprași după moartea acestuia și-o păstră cu succesul cel mai mare până la 287. O încercare, de a alunga din Atena școlile filosofice (în anul 306) pare să fi naufragiat, izbindu-se de vaza sa. Din numeroasele sale scrieri, enumerate de Diogenes Laertios, s-au conservat cele două opere botanice *Perì phytóon historias* și *Perì phytóon aítíoon* (cu atât mai importante, cu cât cartea despre plante a lui Aristotel s-a pierdut) și, alături de unele tratate mai mici (*Perì líthoon*, *Perì pyrós*) fragmente din metafizică și din *physicóon dóxai*, baza întregii doxografii ulterioare. Apoi mai vine interesanta cărticică (*Eethíkai*) *charactéeres*, 30 de descrieri scurte ale slăbiciunilor sau ciudățeniilor morale, care schițate mai mult după scenă decât după viață, manifestă o fină observare psihologică și eleganță adevărat attică, plină de umor.

În general Theophrast reprezintă în toate doctrinele importante punctul de vedere al lui Aristotel, chiar dacă în amănunte admitea critica independentă și rodnică. Astfel pare să

se declare nemulțumit de ideea, ca *nóus* ar ajunge în om din afară, și pare să fi îndrumat cel puțin în oarecare măsură reacțiunea naturalistă exprimată deplin la Straton împotriva concepției spiritualiste a profesorului său. Și în logică a adus multe îmbunătățiri, în special privitoare la concluziile ipotetice și la modalitatea prinsă de el în înțeles subiectiv a judecăților. În politică întregi colecția de constituții a lui Aristotel prin o colecție de legi ale diferitelor popoare. Însă însemnătatea sa cea mai proeminentă stă totuși pe terenul științelor naturale descriptive, în special al botanicii, în care a lucrat îndrumător în privință variată.

Mai puțin independent față de profesor, pe care de altfel trebuie să-l fi înțeles cel mai bine dintre toți, însă tot așa de însemnat din punct de vedere științific, apare Eudem din Rhodos, care poseda o mare știință enciclopedică și scrise opere întinse, mult folosite mai târziu, asupra istoriei geometriei, aritmeticii, astronomiei. Înclinarea sa teologică dependentă de Platon iese la iveală în parte și în tratarea de către el a eticii aristotelice, în care readuce la divinitate calitățile etice special de bune ale multor oameni (*euphyeís*) și vede ultimul scop al oricărei cunoștințe în contemplarea lui Dumnezeu, abaterea sa de la gândirile fundamentale politice ale filosofiei se arată în intercalarea economiei între etică și politică.

Aristoxenos din Tarent era îndemnat de doctrina pitagoreică, și căreia îi urmă de pildă, și pe teren psihologic și etic; de aceea a și fost activ mai ales ca teoretician și istoric al muzicii, însă căută să pornească de la fapte, mulțumită instruirii aristotelice în contrazicere cu speculațiunile pitagoreilor. Dintre scrierile sale muzicale s-au păstrat două, însă necomplete, probabil nu în forma originală, anume trei cărți de *harmonică stoiheía* și unele fragmente din *rytmică stoiheía*.

Că Aristoxenos se abate în mod constant de la Aristotel și Dikaiarchos din Messene, în timp ce combate energic nemurirea sufletului, în suflet voia să vadă numai o armonie a corpului, și mai înainte de toate, în contrast pronunțat cu Aristotel, preferă viața practică celei filosofice, ceea ce era însușire în adevăr de istoric și de teoretician al statului. Din operele sale numeroase

pentru istoria politică și literară, între care *Bíos Helládos*, prima încercare a unei istorii culturale independente, fu cea mai însemnată, ca și din al său *Tripolitikós*, care cuprinde idealul său despre stat, s-a conservat numai puțin.

Cel mai original din punct de vedere filosofic se desprinde Straton din Lampsacos, care poartă porecla de „Fizicianul” și prin aceasta este de fapt desemnat exact cu privire la independența sa față de Aristotel. Ceea ce rămăsese păstrat la Aristotel din *imaterialismul* platonice, spiritualitatea curată a lui Dumnezeu și origine și caracterul suprasenzorial al rațiunii omenești, este aruncat aici peste bord. Dacă cu aceasta fu înlăturată cheia de boltă a teologiei aristotelice, apoi Straton combătu pe de altă parte și atomismul democritic prin aceea că el înlocui atomii cu *poióteetes* (poate: calități cugetate corporal ca stoicismul). Cu aceasta se îndeplini în școala peripatetică aceeași înnoire a felurilor de prezentare vechi ionice, către înnoire se manifestă în același timp în fizica stoică, o aplecare înapoi, caracteristică pentru epoca epigonilor.

## SCEPTICISMUL

Aluatul propriu al filosofiei postaristotelice îl formează împrejurarea, că prin scepticismul apărut din nou fu pusă pe prim plan problema teoriei cunoștinței. Căci dacă întrebarea după posibilitatea și marginile cunoștinței omenești fu pusă în repetate rânduri de asemenea și în dezvoltarea anterioară a filosofiei grecești, apoi totuși abia acum a venit momentul, când teoria cunoștinței ajunge tema caracteristică a unei direcții speciale și prin aceasta influențează decisiv întreaga dezvoltare pe mai departe a cugetării filosofice. Aceasta stă în legătură, cel puțin în parte, cu accentuarea puternică a științei în filosofia attică. Părerea comună a filosofiei socratico-platonice-aristotelice era, chiar dacă cu anumite modificări, că virtutea în înțelesul de a lucra drept nu ar fi posibilă fără știință, adică analog fără o știință a celui în adevăr



existent, de aceea fără știință de asemenea nu ar putea să fie căpătată fericirea. Prin aceasta știința fu ridicată nesfârșit în valoarea sa, și ajunsese fără înconjur fundamentul unei vieți fericite. Cu cât mai mult deci filosofia ajunsese doctrină a înțelepciunii, cu atât mai mult ajunsese de la sine înțeles, că lumea se ocupă și cu această condiție pretins indispensabilă a unei vieți fericite. Aceasta este isprava scepticismului, care de altfel urmând mersul general al timpului consideră chestiunea așezării înțelepte a vieții de asemenea ca tema ei principală.

Primul, care trată problema teoriei cunoștinței în chip sistematic, fu Pyrrhon din Elis, a cărui activitate interveni încă în timpul vieții lui Aristotel, se restrânse totuși la învățământ oral și la model personal, în timp ce abia școlarul său Timon din Phlius, în calitate de profet al lui Pyrrhon, căută să procure ascultare direcțiunii sceptice pe cale literară și în adevăr mai ales prin satirele sale (*silloi*). Totuși era în legătură cu cuprinsul acestei doctrine, că ea nu duse la nici o asociație sigură de școală, și astfel se retrage și ea apoi, odată cu generația următoare, ca direcție filosofică de la suprafața literară.

Viața lui Pyrrhon se întinse de la 365 - 275. Probabil chiar în patria sa ajuns cunoscut cu sofistica elio-eretrică, respectiv megarică prin megaricul Bryson, se alipi mai târziu mai cu seamă de democriteanul Anaxarchos, pe care-l însoți în expedițiile lui Alexandru în Asia. Mai târziu trăi și predă în situație sărăcăcioasă, însă mult mai onorat de către concetățenii săi, în orașul său natal, ca încorporarea cea mai nobilă a idealului ascetico-sceptic.

Dacă este vorba de „școală” sceptică, atunci stă în natura lucrului, că această școală nu era o uniune organizată de muncă la fel ca și celelalte patru școli, ci numai o metodă de conducere a vieții, cum voia, în deosebire conștientă de școlile îndreptate dogmatic în mod necesar, să fie o *agoogée*. Singurul reprezentant literar însemnat al scepticismului vechi pyrrhonic fu filosoful poet Timon din Phlius (320 - 230, poate până la 226), care trăi în urmă la Atena și din a cărui activitate publicistică întinsă în poezie și în proză s-au conservat numai câteva versuri din ale sale *Indalmoi* (părerii) și fragmente mai

mari din *Silloi*, în care-și bătea joc de filosofii greci, afară de Xenophan. După moartea lui Timon partizanii săi par să fi emigrat în Alexandria și să se fi unit cu școala empirică de medici, născută poate chiar sub influența scepticismului.

În străduința după fericire, pe care Pyrrhon ca și Democrit o găsea în viață liniștit veselă (*galéenee*) se vedea potrivit cu întreaga situație a timpului, îndrumat la filosofie, a cărei sarcină era să cunoască adevărul sau realitatea, pentru ca de acolo să-și poată organiza viața după ultimul său țel. Aici isprava genială a bărbatului constă acum în faptul, că recunoscuseră necesitatea cercetărilor de teorie a cunoaștinței mai presus de orice ocupare cu lucrurile. Apoi o critică indirectă a puterilor de cunoaștere prin discuție aporetică a rezultatelor teoriei cunoaștinței îl duce la părere că pentru fiecare afirmare s-ar putea cita motive egal de bune (*istosthéneia tóon lógoon*), că de aceea o afirmare nu valorează mai mult decât cealaltă și că cineva nici nu ar putea face o declarație determinată (*aphasia*), mai degrabă ar trebui să se abțină de la orice judecată (*epohée*) și la aceeași convingere veni pe temeiul unei critici directe a aceleiași puteri, care-i arăta că atât simțurile cât și inteligența n-ar da lucrurile așa cum sunt, ci numai cum ele apar.

În ciuda acestei desființări a dogmatismului crede însă că poate menține posibilitatea acțiunii și a fericirii. Căci ceea ce combate, este numai că noi știm ceva despre lucruri în sine, însă nu datul fenomenelor (*phainómena*). Acestea rămân omului și-l pot conduce de aceea și în acțiunea sa. Și la fericire îl poate duce filosofia sceptică, și numai ea singură, deoarece filosofia sceptică, prin dovada despre imposibilitatea unei cunoaștințe a celui cu adevărat existent, face din lucrurile în sine ceva cu totul lipsit de însemnătate (*adiáphoron*) și ajută omului prin acestea pe de o parte la eliberarea de toate închipuirile zadarnice (*atyphia*) și de neliniștirile neîntemeiate legate cu aceasta asupra morții și asupra vieții după moarte (*ataraxia*) și pe de altă parte pe cel scăpat astfel de toate prejudecățile îl face gata să se îndrepte pretutindeni după fenomen. Scepticismul urmează după *epohée* după cum umbra urmează după corp.

Chiar dacă așa-numiții 10 tropi, cu care scepticismul posterior poate dovedi relativitatea cunoștinței în această formă determinată și perfecționată, nu se coboară de la Pyrrhon - cam cum este admis în general, - totuși îi este lui Pyrrhon familiar de tot gândul fundamental protagoreic care trece prin acești 10 tropi. Cum că Pyrrhon se silea, să aducă în oarecare măsură doctrina sceptică într-un sistem, se poate cu siguranță conchide din faptul, că școlarul său Timon prinse quintesența doctrinei sale în cele trei mari întrebări, limpede formulate: Cum sunt create lucrurile ? Cum suntem datori să ne ținem față de ele ? Ce câștigăm, dacă ne ținem exact față de ele ? Răspunsul la aceste trei întrebări este indicat foarte pe scurt, prin cele trei cuvinte: *acatalepsia*, *epohée*, *ataraxia*. Cum că ultimul cuvânt este țelul propriu al întregii considerări, este vădit de la sine: Ataraxia este eudaimonia scepticului. Apoi *epohée* natural că nu este socotită numai în înțeles teoretic, dar și în înțeles practic, ca abținere nu numai de la o judecată asupra celui absolut, ci în special și o abținere de la o prețuire absolută și cu aceasta este socotită ca oprirea poftirii și simțirii îndreptate asupra lucrurilor în sine sau ca oprirea poftirii și simțirii determinate de aceste lucruri în sine.

## EPICUREISMUL

Fondatorii noilor școli dogmatice din această epocă, ai epicureismului și ai stoicismului, care sunt cu totul de acord cu scepticismul în tendința exclusiv practică, au încercat deja influență remarcabilă din partea lui, care iese la iveală în adresarea lor la chestiunile din teoria cunoștinței. Dintre ei Epicur pare să-și fi întemeiat școala în „Grădina” sa din Atena, pe la 306 a. Chr. și a dat doctrinei sale o astfel de formă, că chiar de la început ea stă acolo ca o filosofie gata a vieții, la care numeroșii școlari, pe care îi găsi în timpul întregii antichități abia au mai schimbat lucruri secundare, și care filosofie se ținu departe de orice atingere cu alte direcțiuni filosofice și de practicarea științei neinteresate și așa zicând se înveli în gogoasă

sa. De aceea alături de Epicur însuși nu sunt de numit filosofi de sine stătători din această școală. Ca reprezentanți literari în această epocă și în epoca imediat următoare, pot să fie menționați: Metrodor din Lampsacos, prietenul fondatorului, și Colotes din același oraș.

Epicur se născuse în 342 în Samos ca băiat al unui atenian din demoșul Gargettos, după cum se pare al unui învățător și crescă cu mijloace reduse. În Samos aude pe platoniceul Pamphilos, care-l câștigă pentru doctrina academică, așa că în timpul șederii sale în Atena (323) intră în școala lui Xenocrates, totuși părăsi orașul chiar în anul următor și se duse, după alungarea părinților săi din Samos, la noua locuință a acestora în Colophon. De aici cercetă școala deja vestită a démocritianului Nausiphanes din Teos, care-l făcu cunoscut nu numai cu filosofia atomistă, dar și cu scepticismul pyrrhonian. Astfel primi aici îndemnul decisiv pentru filosofia sa. Certuri cu Nausiphanes îl despărțiră de acesta și-l îndemnară să se cultive mai departe singur, mai înainte de toate prin citirea operelor lui Democrit și Anaxagora. Totuși a cunoscut bine și pe Aristotel și pe socratici. Abia de la 310 se prezintă ca profesor de filosofie, mai întâi în Mytilene, apoi în Lampsacos, unde avu succes decisiv și dobândi mulți aderenți, printre care prietenii și școlarii săi cei mai însemnați, cei mai credincios devotați, Metrodoros, Polyainos și Hermarchos, care-l urmară și la Atena, unde își mută școala în 306. Preda în chip semnificativ, nu într-o clădire publică în mijlocul orașului, ci într-o grădină cumpărată de el, din care pricină aderenții săi erau numiți *hói apó tóon khéepoon*. Școala sa, analog cu stoicismul, se numea pe scurt *khéepos*. Doctrina sa era oportună, ușoară de înțeles și simpatice masei mari, corespunzând sentimentului masei, și astfel se explică faptul că alături de celelalte școli el avu mare succes, și ajunse un șef de școală mult venerat cu amabilitatea sa personală, care nu avea pretenții așa de înalte și de severe nici la cugetare, nici la conducerea vieții auditorilor săi. În această calitate lucră până la moartea sa, în anul 270. A scris foarte mult însă s-a păstrat numai puțin din lucrările sale: din cele 37 de cărți *Peri physeos* numai două, cele găsite în biblioteca din Herculaneum, mai

departe trei scrisori didactice și *Kyriai dóxai* însă pe lângă acestea un mare număr de fragmente mai mult sau mai puțin întinse. O scrisoare adresată mamei sale, care face multă cinste pietății profesorului, alături de alte fragmente, a venit la lumină prin descoperirea inscripției uriașă de la Oinoanda pe care epicureul Diogene a dispus s-o așeze, pe peretele unui portic cam pe la 200 p. Chr.

Metrodoros, prietenul intim și renumitul tovarăș de doctrină al lui Epicur, muri înaintea lui. De aceea conducerea școlii trecu la Hermarchos. De atunci sunt numiți numeroși școlari și șefi de școală, fără ca totuși ei să apară ca personalități de însemnătate filosofică de sine stătătoare. Pe Colotes îl cunoșteam din scrierea, pe care Plutarh în chip remarcabil o îndreaptă împotriva lui, ca reprezentant al școlii.

Potrivit cu tendința practică a filosofiei epicureice, motivul acestei filosofii îl formează străduința după fericire. De aici filosofia are valoare pentru Epicur numai ca o cercetare a mijloacelor pentru procurarea fericirii individuale. Mărginirea ei la această muncă a fost exprimată de el foarte sever și a fost dusă până la capăt cu înăbușirea brutală a oricărui alt interes, mai ales a interesului curat teoretic. Ca părți ale filosofiei rezultă însă din această punere de țel mai întâi de toate o privire asupra întregului lumii, *fizica*, și o privire analoagă asupra obiectului străduinței și fericirii omenești, *etica*. De dragul posibilității acțiunii, pe care acțiune și el ca și socraticii o socotea ca exclusă fără o cunoaștere mai sigură, mai adăugă însă pentru respingerea scepticismului o cercetare a mijloacelor cunoștinței, mai ales a criteriului adevărului, și ce e drept ca introducere la fizică, adăugă deci *canonica*.

Deficitul culturii științifice a lui Epicur se arată în nesiguranța felului său de exprimare și în mica precizie a dovedirii sale ; ea a contribuit însă desigur la desconsiderarea de către el a oricăror ocupațiuni curat teoretice. El nu se pricepe în cercetări științifice, care nu folosesc : matematica, istoria, științele naturale speciale îi sunt închise.

Drept criterii ale adevărului valorează pentru el pe teren teoretic elementele date direct contemplării, adică fără

colaborarea cugetării reflectându-se, percepțiile și reprezentările generale (*prolépseis*) născute din percepții la ivire repetată, însă în chipurile de vise date de asemenea direct și reprezentările iluzorii, și pe terenul practic sentimentele de plăcere și de neplăcere (*páthee*). Obiectul criteriilor teoretice însă îl vedea nu în lucruri însele (*sterémnia*) ci în chipurile pornite de la lucruri (*eídoola*) care în drumul până la organul simțului ar putea să sufere schimbări după împrejurări. Și dacă, cu această presupunere, el reușește de asemenea să explice relativitatea mai ales a percepțiilor, apoi știu ca acelaia, care voia să primească și percepții corespunzătoare lucrurilor, să nu-i dea un alt sfat decât acela, de a privi lucrurile din apropiere.

Însă dacă găsi în învederarea directă (*enárgeia*) a acestor criterii fundamentul oricărei cunoștințe, totuși aceste criterii nu erau suficiente pentru o concepție despre lume, care cheazășuiește fericirea omului. Pentru această era nevoie și de o părere (*epínoia*) despre aceea ce era de așteptat (*prosménon*) și despre aceea ce nu era accesibil deloc percepției, sau nu era suficient accesibil (*ádeelon*). Însă cum părerea se naște prin faptul, că noi adăugăm ceva de la noi înșine la cel dat direct, (*prosdoxázein*) atunci ea nu mai posedă caracterul întrevederii, ci este o curată părere (*dóxa*) a cărei valoare de adevăr poate fi constatată mereu prin aceea, că cel dat direct depune mărturie pentru ea și nu o contrazice. A despărți sigur învederarea și părerea, ar trebui de altfel să fie în stare numai înțeleptul.

Însă metoda, care ar trebui să ducă de la cel direct dat la părerile despre cel viitor și despre cel neaccesibil simțurilor, o găsi Epicur în procedarea analogiei (*seemeíosis*) la care făcea ipoteza, că (*prosménon* și *ádeelon*) ar sta în raporturi analoage cu ceea ce este senzorial. Prescripțiuni mai îngrijite ale acestei proceduri n-a dat însă, ci se servește de ea în chip adeseori foarte superficial. Dacă filosofia trebuie să aducă omului fericirea, apoi ea face aceasta mai înainte de toate prin faptul, că-l eliberează, prin cunoașterea exactă, de orice teamă de zei și de moarte, îl scapă, de toate reprezentările eronate asupra naturii lucrurilor și cu aceasta îl scapă și de toate temerile prostești legate de reprezentările eronate. Pentru acest scop Epicur crede că are

nevoie de o concepție fizică despre lume, care exclude miticul și miraculosul, exclude mai ales gândul de o intervenție a zeilor în lume și gândul de nemurire și scoate la iveală tot ceea ce este natural sau mai bine zis posibilitatea cauzelor naturale. Căci el este convins, că-și poate ajunge scopul chiar cu dovada posibilității explicărilor naturale și stă de aceea în esență respingător față de dezlegarea pozitivă a problemelor de filosofie a naturii, cu atât mai mult, cu cât el este de părere, că astfel de încercări depășesc mult puțința de cunoștință a omului. Găsește la Democrit părerea căutată despre lume.

Înnoirea de către Epicur a atomismului se mărginește în substanță la teoria, că nimic nu este real decât vidul și atomii, și că orice întâmplare constă numai în mișcarea atomilor în spațiul vid. Dimpotrivă respinge gândul fundamental democritian al necesității naturale, curat mecanice a oricărei mișcări. Mișcarea originar neregulată a atomilor în spațiul nesfârșit, fără direcție în el, așa cum o predase Democrit, o înlocuiește sub influența doctrinei aristotelice, despre mișcarea celui greu în jos, cu o mișcare de cădere originar regulată a atomilor în direcția de sus în jos: „ploaia cu găleata a atomilor”. Însă cum prin aceasta n-ar fi fost explicabilă întâlnirea atomilor, atunci admite că atomii izolați s-ar fi abătut cu puțin de tot de la această direcție dreaptă de cădere. Prin aceasta se realizează acum ciocnirile și îngrămădișurile de atomi, din care se nasc lumile, când grămezile constau din atomi adecvați, cum explică Epicur primind gânduri empedocleice. Principiul de rânduire, de care se servește la aceasta, nu este însă vârtejul democritian, ci iarăși greutatea. Și acestui principiu îi corespund de asemenea treptele mai depărtate ale nașterii lumii. Însă el ține de asemenea numai la aceste principii cele mai generale de antiteleologism și antispiritualism : cu privire la toate chestiunile speciale din știința naturii declară, cum s-a spus, în mod formal, că răspunsul la ele ar fi cu totul indiferent, ba chiar neștiințific. Totuși pentru a ține departe intervenția zeilor în lume, care intervenție era dovedită doar ca de prisos prin explicațiile sale de până acum, mută pe zei, pe care șovăia să-i tăgăduiască din pricina reprezentărilor existente despre ei (*prolépseis*) la toate popoarele, în intermândii, în

spațiile goale dintre lumi, și declară, că grija lor de lume ar fi incompatibilă cu fericirea lor desăvârșită.

Abaterea arbitrară de la căderea perpendiculară, cu a cărei admitere Epicur sfârșeamă întregul democratianism, este așadar numai dezlegarea unei greutăți autocreate. Cum că Epicur își pregăti această greutate, este de explicat desigur prin dependența sa de doctrina aristotelică despre mișcarea naturală. Însă deslegarea i-o găsi din „experiența” întâmplării și a libertății de voință.

Această concepere antiteleologică a naturii, pe care mai ales Lucretius a dezvoltat-o în amănunte și a înfins-o de asemenea la creațiunile organice aparent potrivite scopului după gândul fundamental empedocleic, valorează pentru epicureici ca o scăpare de orice superstiție. Totuși Epicur a vorbit despre o venerare a zeilor, care nu ar trebui să conștă în adevăr în rugăciuni și jertfe inoportune din motive egoiste, ci ar trebui să urmeze numai din sentimentul admirației, care apucă pe om în fața unor ființe așa de desăvârșite, care în bucurare veșnică de liniștea lor mulțumită apar ca o realizare iluminată a idealului înțeleptului, înțelept desăvârșit ce nu a existat niciodată pe lume.

Materialistă ca fizica lui Epicur, este de asemenea psihologia sa, a cărei sarcină este să elibereze pe om de teama de moarte. Sufletul este pentru el ceva corporal, deoarece numai corporal poate lucra și suferi. Și în adevăr sufletul valora pentru el ca o compoziție din patru corpuri sau materii diferite: o materie de felul focului, o materie de felul aerului, o materie de felul suflării și o materia care nu se poate numi mai de aproape (*acatonómaston*). Fiecărui dintre primele trei elemente, care împreună formează sufletul nerațional (*álogon*) răspândit prin corpul întreg, îi este atribuită o funcție specială, care însă nu înfățișează nimic specific psihic, ci numai așa-zicând, partea vegetativă și fiziologică a vieții. A patra parte componentă (*logicón*) localizată în piept, unde simțim teamă și bucurie, este purtătorul vieții cu adevărat sufletești și sirituale. Însă odată cu moartea se descompune sufletul, așa că nu poate fi vorba de nici o nemurire, de nici o emigrare a sufletelor și cu aceasta încetează și toate spaimele, care se leagă de aceste gânduri. Și de



asemenea moartea însăși nu ne poate inspira frică, deoarece, cât timp suntem noi, moartea nu există, și imediat ce vine moartea nu mai existăm noi.

Conceperea sufletului ca o amestecare din o materie de felul focului etc., păru lui Epicur a fi necesară, deoarece el nu socotea pe nici una dintre materiile date empiric ca destul de fină și mobilă, pentru a dezlega problemele sufletului. Și numai o ducere mai departe a acestui gând va fi admiterea lui *acatonómaston* ca purtător al funcțiilor psihice.

Însă pentru Epicur primi însemnătate cu totul specială libertatea voinței, care apare la el pentru prima dată în filosofia greacă cu limpezime și lămurire deplină în înțelesul indeterminismului. O filosofie, care cunoștea numai țelul, de a duce pe om la fericire, avea destul motiv să aducă dovada, că omul nu ar fi mingea unei necesități oarbe, ci că el însuși ar fi în stare să-și făurească destinul. De aceea Epicur declară în ciuda oricărei înțelegeri a dependenței voinței și acțiunii de împrejurări interne și externe, că omul nu-ar sta absolut sub aceste influențe, ci la prilejul oferit s-ar putea decide cu totul independent de ele și chiar împotriva lor, că ar putea alege fără cauză (*anaitítoos proaireísthai*).

Ce a pregătit fizica, are etica de terminat. Ea trebuie să arate omului, ce are de socotit ca fericire, de ce trebuie să fugă, ce are de căutat, și cum trebuie să se aranjeze în viață în general. Aici reânnoiește acum Epicur hedonismul cirenaic cu apel la ținuta tuturor viețuitoarelor, în contrast pronunțat cu idealismul grec, totuși într-o formă modificată în esență. Drept plăcere (*heedonée*) care este țelul natural și de la sine înțeles al oricărei străduințe și voinți, înțelege în primul rând un amestec din plăcere corporală și spirituală, în care însă primul element este baza adevărată. Plăcerile spirituale cu toată intensitatea lor mai puternică, și care le este proprie din pricina întinderii lor mai mari, ce îmbrățișează și trecutul și prezentul, vin totuși în considerare nu pentru ele, ci numai atât, cât se referă la corp. La aceasta vine în al doilea rând, că prin plăcere el nu înțelege atât plăcerea pozitivă denumit așa (în înțeles mai restrâns), care nu există după părerea sa de loc, ci mai curând plăcerea negativă, în

înțeles de scăpare de neplăcere, adică de durerile corporale (*aponía*) și de neliniștire sufletească (*ataraxía*). Și când în fine mai face deosebirea între plăcere agitată și plăcere liniștită (*hedonée en chinéesei și hedonée catasteematchée*) sau între o astfel de plăcere, care este legată cu mulțumirea mai îmbelșugată a nevoilor corporale și între o astfel de plăcere, care este legată numai de singura lor înlăturare, atunci valorează pentru el aici iarăși plăcerea liniștită ca plăcerea propriu naturală și de aceea mai valoroasă. Și astfel putu să recapituleze toate aceste reflecțiuni în propoziția că țelul vieții nu ar fi altul decât lipsa momentană de durere a corpului, amintiri plăcute de stările sale anterioare și asigurare cu privire la stările viitoare. Un proverb epicureu sună: „a nu-ți fi foame, a nu-ți fi sete, a nu îngheța, astfel strigă vocea cărnii. Cine posedă acestea și poate spera să le posede în viitor, acela poate în fericire să primească lupta chiar cu Zeus”.

În această formulare a țelului vieții se exprima în același timp necesitatea unei restrângeri a numeroaselor nevoi ale omului. Ele nu pot găsi toate mulțumire. Epicur le împarte de aceea în nevoi naturale și necesare (*physikai kai anagkaiai*) ca nevoia de hrană, în nevoi naturale, însă nu necesare (*physikai kai ouk anagkaiai*) ca nevoia de hrană mai bogată, și în nevoi nici necesare nici naturale (*oute physikai ouste anagkaiai*) ca nevoia de onoruri externe. El accentuează că pentru dobândirea fericirii ar fi necesară numai mulțumirea primelor nevoi, și laudă natura cu privire la ușurința satisfacerii lor, care natură face să fie ușor de procurat necesarul, însă nu face necesar ceea ce este greu de procurat. Aici stă motivul pentru optimismul filosofiei epicureice. Însă în ceea ce privește neplăcerea rezultată din boală, Epicur credea că se poate descurca cu gândul că durerile durabile ar fi neînsemnate, dimpotrivă durerile violente ar dura un timp mai scurt și omului i-ar rămâne la sfârșit mereu mijlocul: *animo aequo e vita tanquam e theatro exire*. Căci pentru gândul fericirii durată era fără importanță în ochii săi.

Numai ca mijloc pentru modelarea dreaptă a vieții se țin în seamă virtuțile. Ele nu au valoare pentru ele, ci numai întrucât servesc fericirii, *heedéous zéen* nu este posibil fără *kalóos zéen*.

Aceasta valorează mai înainte de toate pentru introspecțiunea rațională (*phróneesis*), virtutea fundamentală a omului, care-l lasă să recunoască în același timp nevoia și a celorlalte virtuți (*egkrátēia*, *andreia*, *dikaiosyne*) și de aceea poate fi desemnată drept cel mai înalt bun (*mégiston agathón*). Prin ea înțeleptul este pus în stare să cântărească plăcerile una față de alta cu privire la urmările lor, să dea urmare instinctelor diferite numai după valoarea lor pentru mulțumirea generală, să reducă așteptările la justa lor valoare, să se scape de închipuite reprezentări, sentimente și poftă, și să găsească în bucurarea cumpănită de viață acea veselie a sufletului, care îi este destinată numai lui.

Numai din punctul de vedere al lui *heedéōos zéen* judeca Epicur și situația socială. Potrivit cu atomismul său etic nu recunoaște o comunitate naturală a oamenilor, ci tratează toate legăturile indivizilor între ei ca legături care depind de arbitriul izolațiilor și de socotirea rațională de către ei, a urmărilor folositoare: de asemenea nu le vede ca puteri superioare, ci numai ca mijloace autoalése pentru fericirea individuală. În acest înțeles desfătuiește pe înțelept chiar de a intra în comunitatea căsătoriei, care-l amenință cu grijă și cu răspundere. În chip anlog recomandă abținere de la viața publică. Statul îl privește ca o uniune ieșită din nevoile apărării reciproce, produsă prin reflecțiunea indivizilor, sprijinită pe învoială, ale cărei instituțiuni în întreaga întindere ar fi condiționate de punctul de vedere al folosului comun: acest scop al dreptului provoacă anumite hotărâri foarte generale pretutindeni cu nevoie analoagă, însă se modelează în diferite împrejurări în varietatea hotărârilor individuale de drept.

Legătura demnă de înțelept în comunitatea omenească este numai prietenia. Și ea într-adevăr se sprijină după Epicur pe calcularea folosului reciproc: însă între oameni înțelepți și virtuoși ea se urcă la o comunitate de viață neegoistă, în care eudaimonia individului își ajunge gradul cel mai înalt.

Este cu totul caracteristic pentru concepția despre viață a epicureilor, că idealul ei social este un raport curat individual, prietenia, care este cultivată în această școală în special și, în

legătură cu altă părere despre înțelept, a primit ușor un caracter dulce de admirație reciprocă. Ca revers la aceasta valorează *lâihe bióosas* cu care fu ridicată la principiu indiferența față de interesele politice și de răspundere, izolarea egoistă a indivizilor, decăderea comunității statului. Cu această retragere egoistă în viața particulară, epicureismul a ajuns filosofia reală a monarhiei romane universale, căci baza cea mai puternică a despotismului era acea căutare de bucurare, cu care fiecare izolat din zăpăceală generală căuta să mai salveze cât mai mult posibil din tihna individuală în liniștea existenței retrase.

De asemenea teoria utilitară a statului a lui Epicur, își are sâmburii în sofistică, totuși pare că abia el a dus-o până la capăt principial și a dezvoltat la aceasta deja principiile acelei teorii despre învoiala statului (*synthéeeke*) prin care de asemenea luminarea secolelor XVII și XVIII căuta să înțeleagă statul, ca produsul socotirii raționale a indivizilor egoiști, lipsiți de stat în sine. Lucrețiu a prezentat în chip tipic această pretinsă trecere a omenirii din starea de „sălbăticie” la învoiala de stat.

Teoremele filosofiei sale valorau pentru Epicur ca dogme absolut sigure. De aceea le strânse în teze scurte (*kyriai dóxai*) și le recomandă aderenților săi pentru învățare pe dinafară. Urmarea lor avea să ducă pe cinva, să devină înțelept și cu aceasta să fie părtaș pentru totdeauna la fericirea deplină, la plăcerea neturburată. Înțeleptul, așa cum spune Epicur, va fi fericit chiar și pe cruce.

Dogmatismul rigid caracterizează epicureismul între toate sistemele vechi. Mergea așa de departe, că o părere deviatoare ducea la excluderea din școală și a contribuit probabil, că epicureismul nu mai juca un rol pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei grecești.

Doctrina despre înțelept formează încheierea sistemului epicureu. A ajunge înțelept, nu putea să fie ușor. Croiala naturală și educația valorau că și condițiuni prealabile și chiar atunci a ajunge înțelept rămânea destul de greu. De aceea Epicur deosebea grade de înțelepciune și voia să lase a trece ca înțelepți desăvârșiți numai el însuși și Metrodor. În această doctrină întreagă, care pare că cuprinde în amănuntele sale de altfel multă

polemică neexprimată împotriva lui Aristotel, se arată așa, de bine nesiguranța internă a întregului sistem. Dacă spre aceasta ne îndreaptă chiar dogmatismul, apoi „înțeleptul” trebuie să servească nu numai ca să închidă lacuna teoriei cunoștinței epicurene ci și ca odată cu părăsirea însemnătății principiale a lipsei de durere pentru fericire și a adresării la fraze să lase etica să-și ajungă țelul.

## STOICISMUL

Sistemul filosofic cel mai însemnat din epoca elenistă este stoicismul. Întemeietorul său este Zenon din Citium în Cyprus, care ajunsese în Atena mai întâi școlarul cinicului Crates, însă audie apoi și pe megaricii Stilpon și Diodor și pe platonicii Polemon, și după îndelungată pregătire, încă înainte de trecerea secolului al IV-lea, își deschise școala în *Stoà poikílee* care dădu acestei asociații numele. Dintre școlarii săi cei mai mulți, anume compatriotul său Persaios, Ariston din Chios, Herillos din Cartagina, Sphairos din Bospor, au modificat mai mult sau mai puțin individual doctrina profesorului, adică au apropiat-o de doctrina peripatetică și cinică; ba chiar unul, ca al doilea Aristip, a trecut de-a dreptul în tabăra contrară, Dionysios ho Metathémenos<sup>1</sup>. Numai Cleanthes din Assos, care apoi ajunsese de asemenea urmașul lui Zenon în Sclăria, i-a luat sistemul ca întreg și l-a dezvoltat mai departe cu oarecare măsură de independență.

Stoicismul se caracterizează ca filosofia tipică a elenismului prin împrejurarea, că ea este creată și perfecționată în Atena, cu ideile fundamentale ale filosofiei etice de bărbați, care se coboară din populațiile de amestec ale Orientului ; și tot astfel este semnificativ pentru mersul general al mișcării istoriei universale, că tocmai această doctrină se întinse apoi în imperiul roman cu cea mai puternică dezvoltare.

<sup>1</sup> Dionysios din Heraclea Pontică, supranumit Transfugul filosof.

Zenon din Citium (336/5-264/3), băiatul unui negustor Mnasea, venise la Atena ca tânăr pe la 314. Aici fu entuziasmat pentru Socrate în urma citirii operei *Memorabilia* a lui Xenophon și *Apologia* lui Platon și se alipi mai ales din cinicul Crates, care i se păru că se apropie cel mai mult Socrate dintre filosofii epocii. Astfel primele sale scrieri, mai ales *Politeia*, erau scrise încă cu totul din punct de vedere cinic și din cauza naturalismului lui indecent, naturalism care, însă avea caracter numai doctrinar, fură mult disprețuite în întreaga antichitate și mai ales de părinții bisericii creștine. Mare și însemnat ca filosofie pentru el este faptul, că în ciuda înclinării sale la originaire spre cinism, totuși, fie deodată, fie treptat, s-a ridicat cunoștința decisivă, că libertatea morală nu constă în disprețuirea brutală și scandaloasă a oricărui obicei și rânduire omenească, ci într-un fel superior de simplitate, în adevărata umanitate; ar fi cu totul sucit și nedrept să derivăm despărțirea sa principială de cinism din interes personal sau și numai din legăturile sale cu regele macedonean, Antigonos Gonatas, care căuta să-l atragă la curtea sa mai târziu, însă în zadar. În general trebuie să fi urmat în el o abatere internă de la cinism, și că el îndulci doctrina acestuia nu o făcu, pentru ca el însuși să aibă mai mult din bucuriile externe ale vieții, întrucât a rămas chiar în mod notoriu model de cumpătate și modestie și de aceea stătea în considerare înaltă la atenieni. Sfârși prin sinucidere.

Chleantes din Assos (331-233), la origine atlet, ajunsese abia în anii mai maturi și ce e drept cu mari lipsuri - își câștiga întreținerea prin lucru corporal de noapte - școlarul lui Zenon și se distinse mai puțin prin ascuțimea spiritului decât prin seriozitatea morală și sinceritatea convingerii. Totuși nu fu nicidecum papagalul gol al profesorului său, ci dovedi în numeroase rânduri o independență de nedisprețuit. Și el puse capăt vieții sale prin sinucidere.

Rădăcina sistemului stoic stă evident în cinism, însă în același timp și în contrastul față de acesta. Neatârhnarea internă a individului a fost și a rămas totdeauna ca și în cinism, tendința fundamentală a stoicismului, însă Zenon - nu ne putem explica altfel îndepărtarea sa de cinism și întemeierea de către el a unei

școli - voia să dea acestei pretenții pe de o parte o temelie teoretică solidă, o motivare filosofică omnilaterală și pe de altă parte s-o aducă în armonie cu sentimentele și instinctele sociale ale naturii omenești. Amândouă le găsi în cultivarea cea mai nobilă mai departe a filosofiei socratice, la Platon ca și la urmașii săi imediați, care și stabiliseră noțiunea vieții conform naturii, care ajunsese de acum înainte o noțiune centrală a eticii stoice. Nu este de spus cu siguranță, dacă și cât de mult datorează el ceva important și peripateticilor ; însă direcția antispiritualistă a contemporanului său Straton poate să fi ușurat esențial perfecționarea concepției sale pantheiste despre lume. Însă și mai mult a fost influențat în aceasta de filosofia ioniană mai veche a naturii, în special de filosofia lui Heraclit, care a jucat un rol mare la perfecționarea sistemului și a fost mereu socotit de stoici ca un fel de înrudit spiritual cu ei.

Despărțirea determinată a filosofiei în cele trei discipline, *logica*, *fizica* și *etica*, era considerată de către vechii raportori ca o inovație a lui Zenon, fusese propusă într-adevăr chiar de către Xenocrates. Însă abia Zenon pare să fi pus într-un raport intern determinat, una față de alta, aceste trei părți și tocmai de aceasta să le fi adus într-o anumită gradație de valori. Punctul de plecare cinic și în ultima privință cel socratic al lui Zenon, aduse necesar cu sine, că și el mută în etică punctul de greutate al filosofiei, scopul ei propriu. Totuși prin aceasta el merse, dincolo de neștiințificitatea aspră a cinismului așa de mult, încât declară fizica (în chip secundar) ca necesară pentru motivarea științifică a teoriei despre sarcina etică a omului, și voi să sprijine amândouă disciplinele în cele din urmă cu știința logicii.

Cum că această separare de cinism nu se petrece așa de simplu și așa de fără opoziție, se înțelege de la sine și se observă mai ales după ținuta marcantă a lui Ariston din Chios, care în sprijinirea pronunțată de Socrate și de Antisthene, respinse nu numai fizica și logica, dar și pe etică cu excluderea pareneticii, o limită așa-zicând la partea principală, la partea generală - din care pricină deci fu despărțit de reprezentanții adevărați ai stoicismului. Pe de altă parte nu este de mirare în epoca următoare mulți stoici atribuiau fizicii și logicii o însemnătate

independentă mai mare, după cum au cultivat mai ales gramatica, dar și alte ramuri ale științei, care nu stau în legătură directă cu filosofia, și n-au nici o legătură cu etica, cum este istoria și literatura. Această direcție mult mai enciclopedică, înrudită cu școala peripatetică a fost predesemnată deja de către Herillos, care declară *epistémee* ca *Telos* și cu aceasta sta de asemenea departe de stoicismul propriu. Cleanthes prin faptul, că ridică și câte un teritoriu important al celor trei discipline (retorica, politica, teologia) la o știință independentă, trebuie să fi deosebit șase părți ale filosofiei.

Partea esențială a logicii o formează pentru Zenon ca și pentru Epicur cercetările în teoria cunoștinței. La aceasta îl îndeamnă pe de o parte opunerea sceptică la posibilitatea cunoștinței și pe de altă parte convingerea venită la el din filosofia socratico-platonică, cum că filosoful sau înțeleptul (*sophós*) de dragul demnității sale n-ar avea voie să aibă păreri șovăitoare, ci ar trebui să posede o știință sigură. Pe lângă aceasta senzualismul său coborât din școala cinică și care concepea toate reprezentările originare ca imprimări în suflet (*typóseis*) născute prin influență externă, îl puse pe Zenon în necesitatea, de a se uita în interiorul sufletului după un criteriu, care oferea posibilitatea de a separa unele de altele imprimările adevărate și false, a căror prezență o admitea în contrazicere cu Epicur. Îl găsi în '*katálepsis* și înțelese prin aceasta o reprezentare „care-și apucă” obiectul (*phantasia kataleptiké*) adică o astfel de reprezentare care redă obiectul său exact cât mai mult posibil, sau cum îi plăcea lui să se exprime, care era imprimată sufletului prin obiectul, care o pricinuia, într-un chip, cum nu ar fi putut să fie produsă de un obiect din care nu se trage reprezentarea, reprezentare care, însă a găsit afară de aceasta și în același timp o aprobare într-adevăr voluntară, însă totuși convinsă (*sygkatáthesis*). În ea vedea deci criteriul adevărului și cu aceasta punctul de plecare al întregii științe ca al unui sistem de propozițiuni științifice. Căci din ea trebuiau să se nască cu ajutorul memoriei ca al unui tezaur de reprezentări mai întâi de toate noțiunile totuși numai subiective (*ennoémata*), luate pentru ele, în ciuda oricărei referiri la ceva real, cum



observa, față de Platon, Zenon credincios originii sale cinice, și mai departe se nasc principiile și metodele oricărei știri, știre pe care o determina ca o *katálepsis* care nu mai este de contrazis și prin reflecțiuni raționale. Astfel pentru el știința stă și deasupra lui *katálepsis*, care valora ca o mijlocie între *epistéeme* și *dóxa* și putea să aibă loc și la proști. *Epistéemee* dimpotrivă o are numai înțeleptul, și ce e drept în înțelesul dublu, ca cunoștință izolată absolut sigură (*katálepsis asphalées kai ametáptootos hypó lógou*) și ca stare obișnuită de nepăsare pentru reprezentările înșelătoare (*hexis en phantasióon prosdéxei ametáptootos hypó lógou*).

Însă tendința sa precumpănitor practică nu-l lasă să atribuie mare valoare logicii speciale sau dialecticii și din retorică nu ținu nimic în general. A numi lucrurile cu numele drept, i se părea a fi singura credință, pe care o avem de pus la exprimare.

De asemenea încercarea lui Zenon, de a se debarasa de scepticism, este obiectiv insuficientă. Chiar dacă prostul o să poată avea o *katálepsis* și abia înțeleptul posedă vrednicia, de a ajunge la adevărul deplin, atunci nu *katálepsis* ci înțeleptul este criteriul adevărului.

De școala cinică depinde Zenon și cu metafizica sa materialistă. Tendința monistă, care se exprimă în ea, se dezvoltă în polemica vădită cu dualismul aristotelic și formează în anumit înțeles încheierea în lupta existentă de la Platon pentru felul de existență al formei. În locul transcendenței originare vine acum în întindere deplină imanența ei. Însă capabil de creație proprie, Zenon reia metafizica filosofiei naturale presocratice în forma doctrinei heracleitice, declară însă ritos, că numai corporalul ar fi real, fiindcă singur corporalul ar fi bun de acțiune și suferință, și că de aceea și principiul lumii ar trebui să fie conceput drept corporal. Însă în corporal deosebește iarăși, cu totul după felul dualității aristotelice, un moment pasiv și un moment activ (*páshon* și *poióun*) materia mișcată și forța mișcătoare (*próotee hylee* și *aítion*). Și în timp ce acum desemnează materia primară în chip platonico-aristotelic ca inalterabilă calitativ și absolut fără calitate în ea însăși, dă forței, care pătrunde cu totul materia, toate caracterele lui *lógos*

heracleitic și ale lui *nóus* anaxogoreic; el este principiul rațional de rânduire al lumii. Așadar metafizica lui Zenon nu poartă caracter mecanic, ci caracter dinamic.

Principiul unitar al lumii, pe care Zenon îl numește atât Dumnezeu cât și natură, este foc după esența sa, și în aceasta se arată lămurit alipirea fizicii stoice la Heraclit. Totuși a dezvoltat mai departe doctrina acestuia, întrucât fizica stoică deosebește ritos între focul obișnuit (*átēhnon pyr*), care numai consumă, și între focul rațional, artistic (*pyr noerón, tehnicón*) care creează și formează rațional sau metodic și produce și înlesnește viața. Numai în acest înțeles superior se acopere divinitatea cu focul, care se dezvoltă cu forțele sâmbure (*lógoi spermatikoi*) cuprinse în acest foc după lege veșnică, în totalitatea singurei lumi care se îngroșă din ce în ce mai departe. În puritatea sa originară; acest *pyr noerón* există numai în stele, pe care și Zenon le înfățișează ca vietăți desăvârșit raționale, însă în celelalte creațiuni ale Cosmosului focul lucrează ca încordare pneumatică, (*pneumatikós tónos*) ce e drept conservând și modelând pretutindeni, însă în chip treptat, în ființele raționale ca rațiune, în *zooia* în general ca *psychée*, în plante ca *physis* (în înțeles mai restrâns), în lucrurile anorganice de asemenea în creațiunile cele mai murdare și mai urâte ca *hexis* sau ca *pnéuma hekticón*.

Focul, care cuprinde în sine motivele și cauzele tuturor lucrurilor, s-a schimbat la începutul lumii în aer, apă și pământ, și astfel a realizat părțile izolate ale lumii, care acum prin atracția revenită lor tuturor spre mijloc aveau să fie împreunate în unitatea lumii. Însă Zenon nu voia să știe nimic de o veșnicie a lumii în contradicție cu peripateticii, ci, indicând asperitatea încă existentă a suprafeței pământului, indicând retragerea mării constatată prin ridicarea insulelor, indicând fragilitatea părților și nașterea târzie a oamenilor confirmată prin tinerețea artelor, căuta să dovedească în mod formal caducitatea lumii. În procesul vieții universului străfocul trebuia să ia iarăși înapoi în sine lumea lucrurilor izolate (*ekpyroosis*) și prin aceasta să o curețe în acest timp (*kátharsis*). Acest curs întreg al fenomenalității lumii însă, cu toate amănuntele sale, este determinat așa de complet de străființa divină, că se repetă

periodic în exact același chip. Și întrucât divinitatea lucrează la aceasta cu necesitate naturală, această determinare absolută a tuturor lucrurilor izolate și a mișcării lor, este destinul (*heimarménee*); însă întrucât este în același timp și activă cu scop, divinitatea apare ca prevedere (*prónoia*); după această identificare se poate înțelege de la sine pentru Zenon, că procesul naturii poate duce numai la formări și raporturi perfecte și oportune.

Caracterul panteist al acestei concepții despre natură duce la o religie a naturii, care este în același timp religie a rațiunii. La aceasta însă Zenon, corespunzând principiului panteist, putea să desemneze ca divine și ca Zeu sau ca Zei întregul străprincipiu tot așa de bine ca și forța cuprinsă în el (*lógos*) sau lumea ca întreg sau părțile lumii, putea de asemenea, sprijinit pe doctrina sa despre prevedere, să stăruiască în divinație și câștigă astfel posibilitatea foarte prețioasă pentru stoicism de a păși în legături prietenești cu religia poporului. Însă cum stăruia în ultima linie în unitatea lui Dumnezeu, se văzu silit să introducă în religia sa naturală religia pozitivă, întrucât în baza interpretării alegorice a miturilor trata pe Zeii și demonii din religia populară ca figuri separate ale străforței divine generale.

Ipotezelor fizice generale le corespunde și antropologia lui Zenon. Corpul încheat cu scop din cele patru elemente mai grosolane este pătruns în toată întinderea sa și stăpânit în toate funcțiile de către suflet, de suflarea caldă (*pneuma éntheron*), care trebuie să fie în același timp principiul care ține strâns corpul. La suflet deosebea opt părți diferite: rațiunea, cele cinci simțuri, puterea de vorbire și de reproducere, care însă toate trebuiau să fie numai modificări diferite sau emanațiuni ale forței unitare de viață, conducătoare a omului (*heegemonikón*), cărei forțe îi atribuia reședința în piept ca și Aristotel. Acest *heegemonikón* care de altfel reprezintă unul dintre cele mai mari progrese ale psihologiei antice este în toate activitățile sufletești speciale, legate de un organ corporal propriu, partea cu adevărat activă, însă natural că nu se pierde în ele, ci este în același timp organul celei mai înalte activități sufletești, al cugetării și al judecării. Extrem de originală și rodnică este mai departe

reprezentarea, că acest *hegemonikón* posedă oarecare elasticitate, adică se poate schimba în rău și iarăși în bine. Greșeală, pasiune și păcat nu sunt numai fenomene sufletești particulare, ci cotituri și alterări (*tropai, metabolai*) ale întregului *hegemonikón*, tot așa viceversa impulsurile la autocugetare și ameliorare morală.

Egalitatea de esență a sufletului omenesc cu sufletul divin (care fusese predată în chip analog de filosofia presocratică) fu dusă la capăt de Zenon anume după latura etică și religioasă; ei îi corespunde raportul de analogie între legătura rațiunii divine cu universul. Pe de altă parte, pare chiar el din motive etice să fi admis o diferență fundamentală între sufletul omenesc și cel animalic și orice purtare aparent chibzuită a animalelor să o fi redus la o înzestrare curat naturală (*physikées tis kataskévée*).

În chip consecvent nu atribuia sufletului omului o nemurire absolută, chiar dacă nu voia să-l lase să se piardă odată cu corpul. După Cleanthes sufletele aveau să dureze până la *ekpyrosis*, până la înapoierea tuturor lucrurilor în strănsufletul divin, în timp ce Chrysipp lăsa să guste această precădere numai sufletele înțelepților, și pe acelea ale celor *pháuloι* le lăsa să se risipească odată cu corpul.

Etica lui Zenon este influențată și mai puternic decât fizica sa de gândurile cinice. Ea are ca și etica lui Socrate un caracter pronunțat intelectual; nimeni nu poate dobândi fericirea, *éuroia bíou*, dacă n-are o cunoștință exactă, adică științifică despre valoarea lucrurilor și despre ființa și situația omului în Univers; și pe de altă parte odată cu știința exactă este dată imediat și acțiunea și purtarea corectă. Această unitatea a cunoștinței și a acțiunii, care este o trăsătură caracteristică principală a doctrinei stoice, se exprimă deci și în faptul, că stoicismul își condensează concepția sa despre desăvârșirea etică cu personificarea intuitivă în idealul înțeleptului, care înțelept este identic pentru doctrina stoică cu virtuosul și pe care-l desemnează mai totdeauna după modelul lui Socrate și al lui Antisthene. Ca partea cea mai importantă la virtute, în care virtute Zenon în contradicție cu teoria plăcerii a lui Epicur vedea țelul natural al omului, care parte importantă avea să-l înlănțuie cu strălucirea sa direct și fără

orice considerație de urmări, îi apăru însă acordul cu natura, sau ceea ce era același lucru după teoriile sale fizice cu rațiunea. Idealul înțeleptului este determinat mai întâi pozitiv astfel: virtutea înțeleptului constă în pătrunderea rațională și în energia pornită de aici, ea este croială dreaptă a rațiunii (*recta ratio*). Ea există, când omul se supune mersului lumii, rațional de felul său, cărui mers nu i se poate sustrage și căruia îi poate lua țeapa numai prin faptul, că omul primește mersul lumii cu totul în voința sa. Ascultare de legea lumii este principiul etic al stoicismului, care tocmai cu aceasta capătă din capul locului o coloratură religioasă.

Negativ însă înțeleptul este caracterizat prin aceea, că lui îi lipsește deplin contrariul virtuții, răutatea. Căci pentru Zenon, spre deosebire de psihologia platonico-aristotelică, răutatea nu-și are temelia în o parte specială nerațională a sufletului, ci potrivit cu monismul său psihologic nu este nimic altceva decât însuși *hegemonikón* înstrăinat de adevărata sa natură printr-un instinct supraputernic, și de aceea este incompatibil cu calitatea înțeleptului. Înțeleptul va fi deci neatârnat de afecte (*apáttheia*) în vrerea și lucrarea sa. Totuși această *apathie* nu constă în faptul, că înțeleptul nu simte nicidecum instinctele naturale și sentimentalitățile omenești, ci în faptul, că el nu permite să se nască sentimente neraționale și un exces al instinctelor, ceea ce se naște dintr-o prețuire falsă a lucrurilor și duce imperios la afect, la *páthos*. Înțeleptul nu știe nimic de teamă sau de frică, de compătimire și iertare etc. Stă în puterea omului însă, dacă el vrea să lase să conducă rațiunea sau afectele. Căci cum nici un act de voință și nici o acțiune nu se petrece fără actul intelectual al judecății, adică al judecății consimțitoare, care urmează numai sub reprezentarea unui bun, tot astfel totul se reduce la aceasta, dacă omul își dă consimțământul unei reprezentări juste sau false despre valoarea silinței și feririi. Însă aceasta depinde de el. De aceea el însuși este stăpânul destinului său. Căci după cum răutatea este suficientă pentru nefericire, tot astfel virtutea este suficientă pentru fericire (*autárkees*). Astfel se explică, de ce stoicii din orice timp cel puțin cei convinși și adevărați se

opuneau cu toată tăria recunoașterii vreunei influențe a bunurilor externe asupra stării de *eudaimonia*.

Dualismul etic al lui Zenon, cu punerea de către el față în față a naturalului și a contrariului naturii, și tot așa cu identificarea de către el a naturalului și a raționalului, indică gândul fundamental al luminării sofistice, evită însă înveninarea cinică pentru antiteza între natură și civilizație, strămută mai degrabă partea contra naturii în preponderența vieții instinctive individuale, partea naturală dimpotriva o mută în rațiunea inerentă fiecăruia și egală pentru toți. Acest ultim gând care duce la principiul moral-religios al supunerii la rațiunea lumii, este o înnoire evidentă a doctrinei heracleitice despre *lógos*. Cu perfecționarea metafizică totuși, pe care această doctrină o găsisese la el, cu reprezentarea sa a destinului și a prevederii, nu se poate împăca de loc posibilitatea fenomenelor contra naturii și contra rațiunii, cum trebuie să existe în afecte: dualismul etic și monismul metafizic stau în contradicție insolubilă. Această aporie grea veni stoicilor cunoștință mai târziu sub forma problemei despre liberul arbitru și răspundere, chiar dacă nu izbutiră niciodată să aducă la tăcere obiecțiunile adversarilor lor academici, epicurei și peripatetici.

Totuși au meritul, prin accentuarea contrastului între rațional și cel contra naturii și prin definițiunea virtuții ca supunere la legea universală, de a fi introdus în filosofia morală principiul datoriei și de a fi accentuat mai energic contrastul între ceea ce este, și ceea ce trebuie să fie. Cu aceasta stă în legătură și concepția pesimistă, pe care o dezvoltă de cele mai multe ori asupra masei mari a oamenilor și asupra stărilor date.

Noțiunea de virtute socratică din stoicism concentrează în introspecția practică (*phróneesis*) totalitatea vieții morale și permite o varietate de virtuți numai în înțelesul aplicării acestei virtuți fundamentale unitare a percepției la diferite obiecte : în acest mod fură derivate de pildă cele patru virtuți cardinale, la aceasta totuși se ținu de gândul unității virtuții că toate modelările izolate ale virtuții în legătură inseparabilă făc însușirea durabilă (*diáthesis*) a înțeleptului, dar se manifestă și în fiecare dintre acțiunile sale.

Convingerii despre prezența unui element intelectual și a unui element emoțional în virtute îi corespunde și concepția lui Zenon, că afectul nu ar putea să fie desemnat fără discuție ca *krísis heemarteméne* ci că „încordările și slăbirile sufletului” care se adaogă la el (*epárseis te kai ptóoseis tées psyhéēs*) aparțineau în esență la afect. Astfel se explică și tradițiile diferite ale definiției sale a lui *páthos*, potrivit cu care definește pe *páthos* când ca *hormée pleonázousa* când ca *álogos kai parà physin psyhéēs kíneesis* sau tocmai ca (falsă) *krísis*. Ca și cele patru afecte principale valorează pentru el cele două perechi corespunzătoare *heedonée* și *lypee*, *epithymia* și *phóbos*, dintre care acelea se referă la prezent și acestea la viitor. De *páthos* care este o mișcare sufletească izolată trecătoare, nerațională, stoicismul deosebește două turburări habituale sau cronice sau boli ale sufletului, *arróosteema* (înclinare rea) și *nóseema* (boala pasionată).

Cu autarchia virtuții stă în legătura cea mai strânsă doctrina stoică a bunurilor: dacă virtutea în ea singură acordă fericirea deplină, apoi urmează de aici cu necesitate, ca afară de virtute nimic nu merită numele de bun, că deci toate lucrurile prețuite așa de sus de către oamenii obișnuiți ca bogăția, plăcerea senzuală, cinstirea și demnitatea, sănătatea, ba chiar însăși viața sunt indiferente în fond pentru cel înțelept (*adiáphoron*). Totuși Zenon nu putu să-și ascundă, că anumite lucruri, chiar dacă aveau să fie indiferente pentru fericire, totuși posedă valoarea lor (*axia*) pentru existența naturală și atâtă poftirea. Astfel Zenon veni la declarația că lumea ar trebui să deosebească de lucrurile deplin indiferente atât pe acele lucruri, care sunt potrivite cu natura omenească, cât și pe acelea, care sunt contrarii naturii omenești, și mai admise în amândouă terenurile și nuanțări treptate. Acestea au dus la doctrina despre *proeegména* și *apoproeegména*, în care doctrină rezidă caracterul deosebitor al stoicismului față de cinism, de asemenea al stoicismului lui Ariston.

Din *proeegména* face parte în prima linie viața însăși, care formează punctul de legătură al tuturor *kathéekonta*. Însă și ea

nu este ca virtutea un bun absolut și de aceea este de lepădat după împrejurări.

Diferențierii înlăuntrul bunurilor îi corespunde o astfel de diferențiere înlăuntrul acțiunilor. Zenon le împarte în acțiuni drepte (*kathorthóomata*) și în acțiuni rele (*hamartéemata*) în acțiuni leale (*kathéekon*) și neleale, și - ca mijlocie neutrală - în acțiuni deplin indiferente. Ca acțiuni drepte treceau pentru el însă acelea, care porneau din croiala dreaptă a lui *hegemonikon* și ca rele acelea, care țâșneau dintr-o rațiune stricată. Dimpotrivă prin noțiunea formată din nou de către el a lui *kathéekon* înțelegea o acțiune, care rezultă nu din rațiune, ci din instinctul natural de autoconservare, însă, în ciuda caracterului acestei fapte indiferente în sine ca moralitate, este capabilă de o justificare ulterioară în fața rațiunii. Cu privire la acțiunile drepte și rele însă a pus principiul, care din pricina aparenței sale paradoxale a fost înțeles, că anume, cum toate *kathorthóomata* tot astfel și toate *hamartéemata* ar fi egale, adică deopotrivă de reprobabile pentru critica morală, întrucât ele reprezintă tocmai o abatere de la linia dreaptă, de la *orthós lógos* cu care prilej mai multul sau mai puținul nu cade în balanță în raport cu faptul abaterii, și nu schimbă nimic în caracterul total al acțiunii. Într-adevăr acesta este unul dintre gândurile etice cele mai adânci, pe care l-a produs antichitatea. Criteriul moralității este transformat cu cel mai extrem radicalism în caracter

Pe aceste ipoteze se sprijină la urma urmei doctrina lui Zenon despre absolutismul contrastelor de bine și de rău, de înțelept și de neînțelept: oamenii sunt buni (*sophoi*, *spoudaíoi*, *asteioi*) sau răi (*phaúloi*, *apaídeutoi*), lucrează moral, sau imoral și ce e drept până la gradul, că acțiunile înțeleptului, cele mai neînsemnate în aparență, sunt numai *kathorthóomata*, deoarece curg din dispoziția sufletească dreaptă, în timp ce acțiunile neînțeleptului, chiar acelea care se sprijină pe calcularea inteligentă sau corespund conștiinței legale și morale generale, totuși sunt la urma urmei *hamartéemata*, deoarece el face totul fără referire exactă și constantă la scopul etic. Însă dintre neînțelepți fac parte toți, care nu ajung idealul înțelepciunii, indiferent dacă sunt mai aproape sau mai departe de acest ideal.



Ei toți sunt proști, bolnavi intelectual. Această paralelă aspră a înțelepților și a neînțelepților nu se putea păstra însă pe veșnicie. A socoti pe Platon ca neînțelept în același chip ca pe Dionysios, își avca îndoiala sa. Și astfel Zenon, după cum făcuse în doctrina despre bunuri și în doctrina despre acțiuni, o diferențiere, intercală și aici o stare mijlocie, pe omul progresiv (*prokóptoon*), care formal mai aparține ce e drept la categoria *kakoi*, însă în realitate stă totuși mai sus decât ei, și posedă un semn de acest progres al său în visele sale, care ajung din ce în ce mai curate și mai bune. Astfel deci oamenii se împart de fapt în patru clase: cei în care nu s-a ridicat încă nici o conștiință cu adevărat morală, care totuși toți sunt în sine capabili de ameliorare, progresivii, între care există de asemenea iarăși trepte diferite și în fine înțelepții, care însă și în ochii lui Zenon sunt extrem de rari.

Tendinței individualiste, care se exprimă în zugrăvirea idealului înțeleptului, mulțumit cu ceea ce are, i se ține echilibrul în etica stoică prin noțiunea de subordonare la legea universală și prin solidaritatea indivizilor virtuoși dată aici. Zenon recunoaște de aceea nevoia de sociabilitate a oamenilor ca un instinct natural și rațional, vede însă mulțumirea acestui instinct numai pe de o parte în legăturile de prietenie ale înțelepților izolați, pe de altă parte în solidaritatea tuturor oamenilor raționali. Ce stă la mijloc, viața națională cu formele ei politice speciale, valorează pentru el mai mult sau mai puțin ca un *adiáphoron* politic, căruia înțeleptul are a i se supune ca unui destin al cursului lumii, căutând însă să se țină cât mai departe posibil de el. Înțeleptul mulțumit cu ceea ce are, nu mai are nevoie de stat, și deosebirile istorico-naționale dispar în fața rațiunii, care dă tuturor legea egală și dreptul egal ; punctul de vedere al înțeleptului stoic este Cosmopolitismul.

Pentru sinteza remarcabilă a individualismului și universalismului, care caracterizează stoicismul, este însemnat, că stoicismul în teoria sa socială despre individ, sare de la individ imediat la comunitatea cea mai generală. Sigur că Zenon a cerut de la înțelept să servească statului, dacă nimic nu-l împiedică de ia aceasta. mai ales stoicii ulterioari s-au ocupat și

cu teoria despre stat și au urmărit la aceasta gândurile adeseori aristotelice : însă idealul școlii rămâne totuși cetățenia lumii, înfrățirea tuturor oamenilor, împăcarea etico-juridică a tuturor deosebirilor de stare socială și de popor. Din acest gând derivat indirect din sofistică au ieșit începuturile dreptului natural sau a dreptului rațional, care au fost puse mai târziu la baza teoriei științifice a dreptului roman; ele reoglesc în forma teoretică acea nivelare a deosebirilor istorice, nivelare care se întinde și mai departe în epoca lui Alexandru cel Mare.

Tendința religioasă din stoicism a încercat o întărire foarte importantă la Cleanthes, școlarul lui Zenon, după toată aparența sub influența gândurilor platonice, și acest Cleanthes îi urmă în Scholarchat în anul 283. Se găsește la el nu numai o probă specială despre Dumnezeu, care conchide despre existența unei ființe de cea mai înaltă desăvârșire, din ipoteza aristotelică, și că natura pe de o parte ar fi o scară de perfecțiune progresivă, pe de altă parte însă scara nu merge la nesfârșit ; cu această desăvârșire a lui Dumnezeu îi apare lui nu tocmai compatibil și gândul de a concepe pe Dumnezeu, potrivit cu panteismul stoic, și ca autor al faptelor celor răi. Ca *hegemonikón* al lumii identifica pe Dumnezeu cu soarele.

Cu această trăsătură religioasă stă în legătură de asemenea o altă abatere de la doctrina lui Zenon. În locul unității sufletului Cleanthes puse iarăși bifurcarea platonice în o parte rațională și într-o parte nerațională a sufletului, ceea ce-l duse apoi mai departe, să accentueze puternic filiațiunea divină a oamenilor și dependența destinului lor de ajutorul lui Dumnezeu. De asemenea lupta sa decisivă împotriva acelor, care nu voiau să admită și dreptul în același timp ca avantajos pentru om, stă în legătură cu înclinarea sa religioasă.

Accentuarea momentului religios este trăsătura caracteristică în acțiunea lui Cleanthes. El întregi recea intelectualitate a lui Zenon cu nobila căldură a inimii și aduse în stoicism acea suflare de religiozitate adâncă, suflare care se manifestă mai ales în imnul către Jupiter, imn ajuns pe drept celebru, după cum în general ca personalitate serioasă, se servea bucuros de poezie pentru vestirea doctrinelor sale. Un simptom al acestei

religiozităţi este o oarecare intoleranţă, perceptibilă şi la bătrânul Platon, dacă cumva merită încredere anecdota lui Plutarch, că Cleanthes a învinovăţit pe Aristarch de asebie din pricina inovaţiei sale astronomice.

„Căpetenie a tuturor nemuritorilor, Cel cu multe nume,  
Cel veşnic atotputernic.

Zeus, creatorul naturii, care conduci Universul după lege,  
Să fii salutat de mine! Şi fiecare dintre muritori trebuie să te salute.

Suntem doar din neamul tău, asemenea ție, prin raţiune şi limbă,  
Noi singuri, din multe vieţuitoare care umblă pe pământ.

De aceea te glorific, conducerea ta o cânt veşnic.

Numai ție şi se spune Universul, care se învârteste  
împrejurul pământului,

Aşa cum îl duci, şi se lasă condus de tine numai de bună voie.

Numai ție îţi serveşte, ținută în mâini niciodată de biruit,

Cu forţa niciodată slăbindă, cu două tăişuri şi focoaşă,  
raza fulgerului.

Toată natura este supusă loviturilor sale violente.

Prin fulger duci la putere raţiunea, care, comună tuturor,  
Păşeşte în toate părţile, pătrunzând prin stelele mari şi mici.

Nimic nu se întâmplă pe pământ, o Dumnezeule, fără învoirea ta,

Nici în bolta eterului, nici în bolta cerească, nici în valul mării,

Afară de ceea ce comit răii în nepricepere.

Tu înţelegi să judeci nedreptul şi dreptul, încurcatul

Să-l descurci, şi de asemenea să faci prietenos duşmanul.

Astfel tu ai ţesut în unitate răul cu binele,

Că o lege veşnică, raţională administrează Universul,

Pe care lege grămada păcătoasă a omenirii nu o respectă,  
fugind de ea,

Nenorocirii, care, cerând statornic binele,

Stăruiesc ca orbii şi surzii împotriiva rânduiri divine,

În loc de a duce o viaţă nobilă, cugetată, supuşi rânduiri divine.

Egoiştii, fără cunoştinţă, ajung la rău după rău,

În parte silindu-se plini de gelozie după gloria alunecoasă,

Sau uitând de măsură şi de scop în lăcomie neruşinată,

Sau risipind forțele, devotați plăcerilor adormitoare,  
 Și cu toată osteneala neajungând la scopurile silinței.  
 Totuși tu Zeus, atotdăruitor, cu nori negri asvârlitor al fulgerului,  
 Mântuie neamul omenesc de superstiția sa distrugătoare,  
 Alungă-i superstiția din suflete și dă, ca oamenii să găsească  
 rânduirea,  
 Căreia tu însuși te supui, conducând orice cu dreptate,  
 Ca, după cum tu onorezi pe oameni, noi oamenii să te onorăm,  
 recompensându-te,  
 Lăudând pururea fapta ta, așa cum se cuvine muritorilor.  
 Căci pentru oameni și zei nu există privilegiu mai înalt,  
 Decât să cinstească după cuviință legea, care e comună  
 amândorora.

(Fragmentul 537 Arnim).

# Scepticismul academic și filosofia eclectică

## ARCESILAU

În timpul dezvoltării celor două sisteme dogmatice, a epicureismului și a stoicismului, scepticismul pyrrhonic a obținut un succes mare prin faptul, că ajunsese la stăpânire în una din marile școli: prin Arcesilau, care urmă lui Crates (268/7) ca director al școlii, fu introdus în cofraternitatea lui Platon și se afirmă în ea timp cam de un secol și jumătate, perioadă pe care obișnuim s-o desemnăm ca pe perioada Academiei medii a doua și a treia.

Din întreaga Academie medie reiese mai limpede, afară de Arcesilau, numai personalitatea lui Carneade. Amândoi par de altfel să nu fi lăsat nimic scris. Doctrina lor, notată de școlarii și de succesorii lor (Pythodoros și Lacydes, poate Cleitomachos) ne este cunoscută afară de Diogenes Laertios mai ales prin Cicero și Sextus Empiricus.

Arcesilau (316/5 – 241/0) din Pitane în Eolia, la origine școlarul lui Theophrast, trecu la Academie și primi învățământul lui Crantor, Polemon și Crates; a suferit totuși influențe și de la

megarici ca și mai ales de la Pyrrhon: era vestit ca vorbitor pătrunzător, spiritual.

Arcesilau și-a însușit nealterată în fond partea negativă a doctrinei pyrrhonice, cu care prilej, pentru a putea trece și mai departe ca academic, se sili să accentueze în mod deosebit laturile sceptice ale filosofiei platonice, însă înainte de toate ale filosofiei socratice. În timp ce-și folosi punctul său de vedere în mod esențial pentru polemica împotriva stoicilor, ascuți argumentele sceptice la o contestare a doctrinei adverse despre criteriul adevărului. Lui *katálepsis* îi opune nu numai situația ei de mijloc între a ști și a crede, care situație o face improprie de tot pentru criteriul adevărului, dar și afirmarea, că *katálepsis* în calitate de consimțire la o reprezentare cataleptică ar fi nevaloroasă tocmai de aceea, fiindcă nu ar exista de loc, o astfel de reprezentare. Fiecărei reprezentări descendente dintr-o realitate i s-ar putea pune alături o reprezentare venită de la o nerealitate, care reprezentare i-ar fi analoagă fără a se distinge. Aceasta o arătau părerile opuse ale dogmaticilor, halucinațiile, visele, închipuirile demenților. Se folosi și de sorit, pentru a dovedi imposibilitatea, de a deosebi unele de altele reprezentările cataleptice și acataleptice. Și în timp ce mai respingea, afară de simțuri, și inteligența ca izvor al adevărului, veni ca și Pyrrhon la declarația, că nimic nu s-ar putea cunoaște. Însă într-un punct trece dincolo de scepticismul pyrrhonic. Pentru a se deosebi și de Socrate, la care apela pentru justificarea scepticismului său în fața colegilor săi academici, accentuă, că și propoziția, că nimic nu s-ar putea ști, ar fi expusă îndoielii ea însăși, și făcu cu aceasta din scepticismul dogmatic al pyrrhonienilor un scepticism absolut. Prin aceasta îi deschise însă o situație nouă de tot față de știință, care situație implica posibilitatea unei dezvoltări mai departe și pentru scepticismul însuși. Scepticul care admitea nesiguranța chiar a principiului sceptic, nu avea nevoie să stea respingător principial față de punerea de teze pozitive, ci putea față de toate șovăirile împotriva soluțiilor prezente să recunoască totuși admisibilitatea unei cercetări ulterioare. Aceasta este tocmai atitudinea scepticismului academic, în interesul căruia scepticismul putea

acum iarăși să primească și vechea dialectică socratică, dacă la Arcesilau, care bucuros aplica *isosthéneia tóon lógóon* ale pyrrhonienilor, acesta primește de asemenea în întregime o ascuțire negativă și ca și argumentările sale din teoria cunoștinței se îndreptează singure împotriva dogmelor naturalofilosofice și etice din stoicism. Însă obiecțiunea ridicată din atmosfera spirituală a dogmatismului împotriva întregului punct de vedere sceptic, că desființarea faptului de a ști ar face imposibilă orice acțiune și cu aceasta și dobândirea fericirii, o respinse Arcesilau cu observarea că deja reprezentarea unui lucru care pare demn de năzuit ar fi suficientă pentru a trezi pofta și activitatea. Și criteriul acestei acțiuni îl vedea, și aici abătându-se de la scepticismul pyrrhonic și depunând mărturie de origina sa socratică, nu în fenomen singur și în obicei, ci în buna motiivare (*eúlogon*).

Când se povestește, despre Arcesilau că el ar fi întrebuințat scepticismul numai ca polemică pe de o parte, și ca gimnastică intelectuală pe de altă parte, și că în cercul restrâns al școlarilor ar fi stăruit în platonism, atunci aceasta este o neînțelegere, prilejuită poate de noua sa atitudine față de știință. În orice caz platonismul, pe care Arcesilau îl pretindea pentru *sine bona fide*, ia ca punct de plecare numai trăsăturile antidogmatice ale filosofării platonice, adică mica prețuire a percepției sensoriale și aparenta lipsă de rezultat a cercetărilor sale despre noțiune.

Nu este fără interes a vedea, că criteriul practic al Academiei este la fel cu acela, pe care-l citează Zenon pentru *kathéekon*. Cine a precedat aici, firește nu este de hotărât. Totuși probabilitatea psihologică vorbește pentru Arcesilau, ale cărui constante împotriva lui Zenon au fost sigur de o însemnătate considerabilă pentru ieșirea acestuia dincolo de rigorismul cinic. Cât de puternic era la directori interesul polemic, se arată mai ales la Carneade, care alături de obiecțiunile formale mai îndreptă împotriva stoicismului și numeroase obiecțiuni materiale și combătu în parte cu mare pătrundere mai ales teleologia, determinismul și dreptul natural ale stoicismului.

## CHRYSIPP

Cu pornirea lui Arcesilau împotriva stoicilor începu lupta între scepticism și stoicism, care continuă până în primul secol a. Chr. și duce în sfârșit la un compromis între amândouă. De partea stoică primește lupta în primul rând Chrysipp, așa numitul al doilea întemeietor al stoicismului. Însă însemnătatea sa pentru stoicism constă în aceea, că el, folosind și întregind doctrinele celor doi predecesori, schiță cu erudiție omnilaterală și cu mare îndemânare dialectică un sistem elaborat până în amănunte, care de acum valoră ca adevăratul sistem al stoicismului ortodox și fu ținut nealterat în esență nu numai de către urmașii săi imediați, Zenon din Tars, Diogene Babilonianul (din Seleucia), Antipater din Tars, Archedemos, dar chiar rămase în vigoare ca sistemul adevărat până în primele secole creștine pe lângă și după stoicismul mediu, care formă o linie secundară independentă. În legătură cu școala stoică stăteau mai ales Erasthene și Apollodor dintre marii învățați ai epocii alexandrine.

Chrysipp din Soloi sau Tars (281/73 - 208/5), școlar al lui Cleanthes, însă și al academiei sceptice, a ajuns al doilea întemeietor, adică întemeietorul definitiv al școlii stoice prin arta sa dialectică aproape divinizată de către cei vechi, alături de care sta o erudiție și o putere de muncă neobișnuită, însă și un mare talent de sistematizare, cum dovedește cuvântul celebru: *ei meê gâr éen Chrysippos ouk án éen Stoá*. Însă în mărime personală pare să nu fi ajuns pe cei doi predecesori, cum deci și slăbiciunile sale, vanitatea și prolixitatea făloase cu citate, felul său adeseori supreficial de muncă, neglijența și neartisticul stilului său, au găsit mustrare bogată.

Inovațiile aduse de Chrysipp însă constau în următoarele: filosofia în genere o concepea ca străduința după înțelepciune, care înțelepciune valora pentru el ca știința despre lucrurile divine și omenești. Cu această atitudine, mai mult teoretică în



anumit înțeles, pare să-i fi potrivit apoi și rânduirea părților ei, când declară, că în sine fizica trebuie să urmeze abia după etică și capitolul asupra lucrurilor divine ar trebui să ocupe ultimul loc din pricina greutateii sale. Totuși în expunere a păstrat dispoziția obișnuită în stoicism.

Logica îi datorează în general abia lui însemnătatea ei în stoicism. Însă și el socotește la ea teoria cunoștinței, în care se răfuiește mai întâi de toate cu Arcesilau. Problema despre criteriul adevărului stă de aceea în centru. Cum criteriul adevărului este un fel de reprezentare (*phantasia*), pune mai întâi o explicare asupra nașterii reprezentării. O definește în contrast cu predecesorii săi ca *heteroíōosis psychées*, o descompune în reprezentare senzorială (*phantasia aistheetikee*) și nesenzorială sau intelectuală (*phantasia logikée* sau *ennóeema*) și declară privitor la nașterea ultimelor reprezentări, că ele se formează sau pe cale naturală, oarecum de la sine (*physikóōs anepitechnétoos*), sau se realizează prin activitatea conștientă a inteligenței (*di heemetéras didaskalias kai epimeleias*). Dacă ele se nasc pe cale naturală, atunci rămân iarăși două posibilități. Prima și cea mai originară posibilitate constă în aceea, că din reprezentările născute prin percepții senzoriale pe sufletul comparabil la început cu o tablă nescrisă (*chártee eúergos eis apographéen*) și din reprezentările păstrate prin memorie, reprezentările omogene se întâlnesc în o unitate noțională. Aceasta este formarea de noțiune *katà períptōosin*. Dimpotrivă cealaltă posibilitate, pe care o numește formare de noțiuni *katà téen apò tōon enargōon metábasin*, are loc iarăși în forme diferite. Formare de noțiune *kath' homoióteeta*, *kath' analogian*, *katà metáthesin*. Cum însă și aceasta rezultă în general din prilej de percepții (astfel de pildă, când prin tabloul unei persoane cunoscute mi se amintește de ea) sau oarecum în legătură cu percepțiile, atunci toate aceste noțiuni naturale (*proléepseis* sau *koinai énnōiai*) se urcă la urma urmei la percepții senzoriale, și rezultă ca principiu fundamental de teorie a cunoștinței, principiul, că în cugetare nu se găsește nimic, ce nu coboară din percepție. Însă dacă rațiunea se dezvotă cu anul al șaptelea al vârstei, atunci, intervine și formarea conștientă de noțiune

(*ennoémata*). De noțiuni deosebește apoi cu predecesorii săi consimțământul voluntar, deși accentuează, că reprezentările cataleptice ne silesc de-a dreptul la consimțământ.

Pentru a respinge acum de aici tăgăduirea sceptică a unui criteriu al adevărului, el făcu, față de trimiterea la amăgirile simțurilor, pe oameni atenți la faptul, că o percepție neînșelătoare se poate realiza numai când ar fi exactă cu cele cinci momente care condiționează fiecare percepție: cu organul simțului, cu obiectul, cu spațiul, cu un anumit fel și chip de afecțiune și inteligență, în timp ce respingea aducerea viselor cu observarea, că percepțiile ar fi mult mai limpezi și mai sigure, și de asemenea singure ar duce la acțiuni corespunzătoare și la urma urmei caută să scape de nedistinctibilitatea multor lucruri cu afirmarea imposibilității unei egalități complete a două obiecte, deși față de sorit totuși nu știa să se descurce altfel decât prin declararea, că înțeleptul, pe dată ce lucrul ar ajunge delicat, ar trebui să fie rezervat cu hotărârea sa. Refuzul sceptic al consimțirii însă îl respinse cu declararea, că fără consimțământ n-ar fi posibilă nici o cunoaștere, nici o acțiune, însă cu aceasta ar fi nimicită întreaga viață. Drept criterii ale adevărului desemna nu numai reprezentarea cataleptică, ci și noțiunile născute din percepții pe cale naturală.

Este de bănuît, că și mai multe dintre fragmentele transmise se urcă la Chrysipp. Totuși mai lipsesc asupra acestui lucru cercetări mai precise.

Demn de menționat în chip special este răspunsul la obiecția academică, anume că criteriul el însuși ar cere iarăși o autentificare, așadar un al doilea criteriu, și așa mai departe până la nesfârșit: anume nu se simțeau stingheriți să declare, că ceva poate fi foarte bine criteriul său însuși, cum de pildă linia dreaptă ar fi măsura pentru sine însuși și pentru altul, și lumina lasă să ajungă evidente atât lucrurile cât și pe sine însăși în același timp. De asemenea observarea, că fără o știre mai sigură nu ar fi posibile cele mai înalte virtuți, *scientia* și *sapientia* = *sophía kai phrónesis* ale lui Aristotel, și observația care este în legătură cu aceasta, că înțelesul oricărei cercetări ar fi găsirea unei cunoștințe sigure, că de aceea merită considerare.

Cunoașterii adevărului dovedită ca posibilă prin gândirile din teoria cunoștinței trebuia apoi ca logica în calitate de dialectică să-i pună la dispoziție formele și metodele cercetării, și în calitate de retorică să facă apoi cunoscute aceste metode cu mijloacele vorbirii bune și eficiente. Pentru aceasta Chrysipp s-a ținut de Aristotel în amănunte în măsura cea mai întinsă. Mai înainte de toate este de dovedit originea din influența academico-peripatetică a fixării cunoștinței științifice ca esență lucrurilor formulată în definiția: *hée touí idiou apódosis*. În anumit înțeles este nouă însă împărțirea lui *lógos* într-un *logos* extern și unul intern (*lógos prophorikós kai endiáthetos*) și primirea, legată cu aceasta, a gramaticii în logică. Căci cu primul (*seemainómenen*) are de-a face logica proprie, și-l tratează în teoria despre judecată, pe care Chrysipp o desemnează ca *axíooma*, și pe care a discutat-o până în amănunte în legătură cu dezvoltările aristotelice. Cu *lógos prophorikós* sau cu *seemáinon* se ocupă cercetarea gramaticală pusă după teoria despre judecată, și prin primirea gramaticii stoicismul și-a dobândit un merit deosebit. Chrysipp a îmbogățit cele trei părți de cuvânt aristotelice - numele, verbul, conjuncția - cu două mai mult și a dat declinării ca și conjugării, prin despărțirea mai precisă a genului, timpurilor și modurilor, forma care este valabilă nu numai în antichitate, dar și gramaticii noastre actuale îi mai stă la bază. La întrebarea despre originea cuvintelor dădu răspunsul că ele se sprijineau pe imitarea naturii. În teoria despre concluzie trata mai ales împărțirea acesteia și a cultivat înainte de toate forma de concluzie ipotetică și disjunctivă.

Și cu sofismele s-a ocupat cu de-amănuntul Chrysipp. Considerare specială merită avertizarea sa de precauțiune, la folosirea de *disputatio in utramque partem*, a cărei aplicare brutală ar înlesni în adevăr țelurile scepticismului, însă nu ar fi de recomandat la dobândirea unei consolidări științifice a conducerii vieții. Retorica sa în fine este caracterizată prin aceea, că ea socotește de esențial pentru calitatea bună a vorbirii nu numai construirea corectă a vorbirii, ci și modularea vocii și mijloace mimice și pantomimice.

În fizică Chrysipp a ținut strâns în esență punctul de vedere al predecesorilor săi și l-a lărgit sistematic numai într-o direcție sau alta, sau l-a întregit apologetic. În discutarea esenței se găsește observația, că ideile, pe care el de altfel ca și Zenon le socotește ca simple gânduri ar fi acolo numai pentru ca să îmbrățișeze, în tropi delimitați infinitatea parțialului. Poate el de asemenea primul a coordonat pe *lektón*, adică sensul sau gânditul, timpul, locul și vidul ca factori necorporali, existenți numai în gândire (*asóomata*), cu cel adevărat existent, cu corporalul deci, și s-a văzut silit prin aceasta, să supraordoneze noțiunii lui *ón* noțiunea și mai generală a lui *tì*, și dependența sa de Aristotel de constatat pretutindeni ne face să bănuim, că la el se urcă reducerea categoriilor aristotelice la cele patru feluri de fire (*génee toó óntos*): *hypokeímenon*, *poión*, *póos éhon*, *pròs tí póos ehon*, la care deci lui *hypokeímenon* împărțit în materia primă cu totul lipsită de calitate și în materia deja oarecum determinată sunt puse în față celelalte ca însușiri (*symbebeekóta*).

De Aristotel este dependent și în teoria despre cauze. Din cele patru cauze ale acestuia vrea să admită numai una: cauza activă. Și când materialismul stoicismului îl puse în încurcătură față de activitatea celor *asóomata* caută să se descurce prin gândul, că *asóomata* nu influențează pe *heegmonikón* așa, că el este schimbat prin ele, ci așa, că *heegemonikón* își face reprezentări asupra lor.

Teoria cauzelor datorează interesului lui Chrysipp de a uni libertatea voinței și *fatum*, o modelare foarte amănunțită, care duce la deosebirea unui întreg număr de cauze. Diferența cea mai importantă este aceea între *synektikón* cauza suficientă în sine, între *synergón*, cauza nesuficientă în sine, însă care întărește eficacitatea unui *synektikón* și între *synaition* drept cauza, care asociindu-se la un *synergón* produce cu el împreună efectul.

În cosmologie mai departe a adăugat poate abia el la *ekpyroosis* drept contrastul său extrem potopul (*kataklysmós*). În orice caz însă se urcă la el, dacă nu în general admiterea, apoi totuși puternica afirmare a legăturii simpatetice a tuturor părților

lumii (*sympáttheia tóon hóloon*), pe care o deriva din unitatea principiului. Și dacă cu aceasta primi de asemenea în fond numai un gând al lui Aristotel, totuși l-a dus mult mai departe și de pildă a căutat să explice și croiala spirituală a popoarelor din croiala climatică a domiciliului lor, croială condiționată de influența stelelor. Cu totul special însă s-a ostenit, să asigure doctrina stoică despre destin, adică despre legătura cauzală inviolabilă și necesară a oricărei întâmplări și s-o apere împotriva tuturor îndoielilor. Pentru a dovedi această doctrină făcu apel nu numai la imposibilitatea unei întâmplări lipsite de cauză, care i se păru a fi stabilită atât prin legătura internă, rezultată din unitatea principiului lumii, legătura internă a întâmplării din lume, cât și prin faptul mantice și al prevederii divine și în fine prin principiul despre cel de al treilea exclus, ci aducea ca probe chiar explicațiuni etimologice și mulțimi de citate poetice. Cu șovăirile împotriva doctrinei despre *fatum*, așa-numita declarație leneșă (*argós lógos*), cu prezența unui posibil, cu întâmplarea, cu libertatea voinței și cu îndreptățirea laudei și muștrării, căuta să termine în chipul următor. Pe părerea că, dacă deci totul ar fi determinat de destin, orice intervenție a omului ar fi absurdă, căuta să se facă stăpân prin admiterea întâmplărilor condiționat necesare (*syneimarména*) - că însănătoșirea ar fi codeterminată chemarea medicului. Posibilitatea o scăpă prin declarația îndreptată împotriva lui Diodor, că ar fi posibil totul, intervenirii căruia pentru pătrunderea minții noastre nu i-ar sta nimic în drum, chiar dacă n-ar intra în realitate. Și prin întorsătura subiectivă analoagă căuta să mențină întâmplarea. Libertatea voinței însă putu s-o unească cu doctrina lui *fatum* numai prin aceea, că respinse la limită concepția epicureană despre ea; sub o acțiune liberă înțelegea numai o astfel de acțiune care ar fi rezultatul unei reprezentări pricinuite din afară, care ar fi primit consimțământul rațiunii celui activ, și acum sub folosirea doctrinei sale despre cauze declara, că reprezentările venite din afară la om n-ar fi cauze ale acțiunii, cauze suficiente prin ele însele, ci că acțiunea ar produce-o abia instinctul deșteptat (*hormée*) de reprezentări împreună cu consimțământul, care ar atârna de om sau ar sta în

puterea omului. Cu aceasta i se păru atunci să fie înlăturată și ultima șovăire, care privea dreptul de a lăuda și de a mustra, de a răsplăti și de a pedepsi.

Tratarea amănunțită a teologiei stoice se urcă de asemenea la Chrysipp. Chrysipp pune iarăși în evidență deplină pantheismul din stoicism nemaiuând în seamă șovăirea lui Cleanthes, așa că el identificând pe Dumnezeu cu Natura, putu interveni pentru Prevedere în contrast formal cu Epicur și, cu drept mai mare de cum putea spune Aristotel, putu spune că natura n-ar face nimic fără scop, ci că ar rânduî totu cel mai bine. Și de la acest fundament nu numai găsi ușor cu ajutorul interpretării alegorice drumul de la religia sa filosofică la religia mitică a poezilor până la părerile obișnuite asupra demonilor și eroilor, ci și putu să desemneze pe Dumnezeu tocmai ca pe tatăl și ajutorul (*sootéer*) oamenilor, de dragul cărora și de dragul Zeilor lumea întregă și totu în ea aveau să fie create, și teologia sa putu s-o lase să se piardă în o teleologie și theodicee, care a ajuns pentru epoca de mai târziu o mină mereu folosită.

În amănunte teleologia sa este efectuată adeseori în spirit antropocentric, cu pedanterie, care anticipează deja cu totu lipsurile de gust ale filosofiei luminării din secolul al XVIII-lea în timp ce theodiceea operează cu toate argumentele, care au fost întrebuițate constant de atunci în situații analoage: cu corelativitatea bunului și răului, cu judecarea lucrurilor din punct de vedere al întregului, al folosului și celui aparent păgubitor pentru virtute, al nelegiuirii celui mic.

Isprava lui Chrysipp în etică este de asemenea de văzut în delimitarea mai precisă a problemelor separate, și în tratarea lor amănunțită, însă și aici destul de adeseori foarte prolixă. Doctrina despre *télos* îi datorează oarecare inovațiuni ca metodă și cuprins. Ca metodă întru atât, întrucât căută să dezlege controversa asupra scopului vieții prin aceea, că în primul rând la îndemâna unei discuții istorico- critice cercetă atitudinile posibile în general, pentru ca de aici să ajungă la un rezultat pozitiv prin considerațiuni obiective. Ca obiect întru atât, că și contrastul fundamental dobândit pe această cale între plăcere și virtute căută să-l aducă la hotărâre prin o discuție amănunțită a

instinctului (*hormée*). În timp ce nu admise ca instinctul primar al tuturor viețuitoarelor să fie îndreptat nicidecum ca la Epicur spre plăcere, ci spre autoconservare, desființă plăcerea drept cel mai înalt scop și în timp ce vedea specificul propriu al omului în rațiunea care se dezvoltă odată cu vârsta progresivă, pentru el se dovedi ca ultimul țel al străduinței omenești, viața conformă cu rațiunea, adică virtutea. Tocmai de aceea Chrysipp voia să înțeleagă prin natura, căreia avea să i se supună omul, nu atât de mult natura în general, cât mai degrabă modificarea naturii în general, pe care modificare ar fi primit-o în om: ca și predecesorii săi, interveni apoi de asemenea pentru autarchia virtuții, pentru valoarea ei necondiționată, nedependentă de nici o altă considerație, și pentru putința sa de a fi învățată, însă pare în aceasta să fi pășit peste ea și să fi urmat gândurilor aristotelice, fiindcă el potrivit cu teoria proprie lui despre noțiunile născute pe cale naturală vorbea și de sâmburii astfel născuți ai virtuții, care ar trebui să fie feriți apoi prin educație nimerită de păgubiri din partea lucrurilor și a oamenilor și să fie aduși la dezvoltare deplină. De asemenea în teoria despre afecte, în urma însemnătății, pe care o atribuia instinctului pentru acțiune, a adus o înnoire precisă, în timp ce, fără a renunța la cerința apatiei înțeleptului, voia să admită totuși în el ca motive ale lui *hormée* așa-numite afecte bune (*eupátheiai*), și în vindecarea afectelor nu se gândea numai la înlăturarea părerilor, ci accentua și valoarea exercițiului.

În discutarea amănunțită a virtuților și a viciilor ne izbește grija chiar mult mai pedantă, cu care caută să le împartă în felurile și subfelurile lor și să le desemneze cu denumiri diferite, care grijă este caracteristică pentru el. Dintre virtuțile ca atare dreptatea joacă pentru el rolul principal ca virtutea socială fundamentală. Ca izvor al ei valorează pentru el Dumnezeu sau natura generală (*koinée physis*). În această origine a dreptății din rațiunea divină, la care participă și oamenii, găsește motivul pentru prezența unui raport natural juridic între Dumnezeu și om, și între om și om, în timp ce între om și animal din pricina unei lipse a unui factor rațional care i-ar lega, nu trebuie să existe ceva de felul acesta. Prezența unui drept pozitiv o justifica

dimpotrivă cu situația specială a popoarelor izolate, chiar dacă îl declara nerealizat, potrivit cu doctrina școlii.

În timp ce doctrina bunurilor a lui Chrysipp (*perì agathóon*), afară de clasificarea și de denumirea minuțioasă apărută iarăși și aici, nu se abate de la doctrina bunurilor a predecesorilor săi, cu doctrina despre acțiuni stă iarăși altfel (*perì práxeon*). Aici nu numai că renunța la gândul despre identitate deplină a tuturor acțiunilor bune și a tuturor celor rele, însă de asemenea se abătu de la vechiul doctrinarism, întru atât, că se ocupă mai înainte de toate cu *katéekon*. Aceasta stă în legătură poate cu neîncrederea și mai puternică la el față de putința de a ajunge la idealul stoic. Dacă Zenon lăsase încă deschisă posibilitatea de a ajunge înțelept, apoi Chrysipp este de părere, că au existat cel mult unul sau doi înțelepți, întrucât înțelepciunea ar fi în general ceva, care stă mai sus de natura omului. Însă cu aceasta se dăduse pentru moralist considerarea acțiunilor cuvenite în mod propriu omului și ca urmare ocuparea cu viața și cu întreaga societate în care s-ar îndeplini acțiunile.

În această legătură Chrysipp cercetează și chestiunea, cum ar putea înțeleptul să-și capete susținerea vieții, și deosebește cu acest prilej trei *bíoi*; viața de curte (*apò basiléous*), viața civilă (*apò philías*) și viața filosofică (*apò sophías*), dintre care ultima îi apărea drept cea mai prețioasă, deși, și el stărúind asupra apatiei stoice declara indiferent, cum și-ar duce viața înțeleptul.

## CARNEADE DIN CIRENE

În timpul acesta se nascu pentru stoicism și mai înainte de toate pentru Chrysipp, un nou adversar sceptic în Carneade din Cirene, la care începură să exercite oarecare rezultat și atacurile dogmaticilor.

Carneade (214/3 - 129/8), de la 164/60 director al Academiei, și-a făcut ca sarcină a vieții mai ales combaterea lui Chrysipp. Lângă stoicul Diogene și peripateticul Critolau, a apărut în Roma ca membru al ambasadei de filosofi din anul



156/5, și acolo a dat pildă strălucită despre arta practică în Academie *in utramque partem disputara* în cele două prelegeri ale sale pentru și împotriva dreptății.

Sub influența obiecțiunilor ridicate din partea dogmaticilor împotriva scepticismului, că deplină reținere a consimțirii ar contrazice natura omului, și că pe lângă aceasta ar face o imposibilitate din orice acțiune și din viața însăși, Carneade renunță pe de o parte la cererea de *epohée* absolută și recunosc pe de altă parte existența unui criteriu important și ca teorie. Trimiterea la faptul că toate reprezentările s-ar putea considera atât din partea obiectului cât și din partea subiectului și că în legătura lor cu obiectul ele ar putea fi împărțite în reprezentări adevărate și false, în legătura lor cu subiectul dimpotrivă ar putea să fie împărțite în reprezentări probabile și neprobabile. sprijinit pe acesta declara, că în adevăr de nici o reprezentare nu s-ar putea spune, că ar fi adevărată sau falsă, însă sigur s-ar putea spune despre unele, c-ar face impresia probabilului. A consimți la ele ca probabile, nu mai socotea de asemenea grav și vedea în acest probabil acum criteriul nu numai al acțiunii, dar și al discuțiilor teoretice, care în adevăr n-au să poată duce niciodată la o știre absolută, ci totdeauna numai la părere. Firește această părere mai posedă o siguranță diferită, după gradul probabilității diferitelor reprezentări. Însă de acestea deosebește trei trepte între care sunt de gândit în chip natural variate trepte de tranziție: *phantasia pithanée*, *phantasia pithanée kai aperispastos* și *phantasia pithanée kai aperispastos kai perioodeumgnee*. Prima este reprezentarea pur și simplu vădită, care este suficientă de regulă drept criteriu; a doua e aceea, care este examinată precis după toate laturile, și a treia aceea, la care este stabilit în plus că nu există o piedică tulburătoare nici în condițiile subiective nici în cele obiective. În ciuda acestei doctrine a probabilității, care de altfel nu este o ispravă originală, ci numai o modelare a doctrinei stoice despre *phantasia kataleptikée* - cu evitarea acestui termen oprit și cu respingerea prețurii dogmatice - Carneade n-a ajuns necredincios situației originare a scepticismului. Principiul, că nimic n-ar putea să fie cunoscut în înțelesul propriu, l-a păstrat totdeauna și, primind

metoda istorico-critică a lui Chrysipp, a respins cu cea mai mare asprime toate concepțiile posibile despre criteriul adevărului, în prima linie a respins în adevăr iarăși concepția stoicismului. Pe lângă aceasta întregi vechile temeuri ale scepticismului și cu argumentarea împotriva dovezii silogistice, care ar avea nevoie pentru valoarea sa iarăși de o dovadă, și așa mai departe *ad infinitum*. De asemenea el însuși a folosit teoria sa despre probabilitate numai pe teren practic, pe teren teoretic dimpotrivă a combătut dogmatismul pe toate căile și ce e drept iarăși potrivit cu metoda istorico-critică cu punerea înaintea nu a încercărilor de dezlegare reală separată, ci a problemelor înseși. Și în imitarea procedurii socratice a mers atunci așa, că el însuși nu se manifestă nicio dată în chip pozitiv, ci căuta numai să dovedească drept de nesuștinut în orice emitere de părere cu scopul de a-și scăpa astfel școlarii de credința în autoritate și de a-i îndemna la autocugetare.

## FILOSOFIA ECLECTICĂ

Ținuta lui Carneade crease pentru filosofi o situație cu totul nouă. Atacurile sale îndreptate în prima linie ce e drept împotriva stoicismului, însă la urma urmei, din cauza formei principiale a argumentațiilor sale, împotriva oricărui dogmatism, avură ca urmare la reprezentării dogmatismului pe lângă ivirea tendințelor doxografice în parte o înclinare spre o oarecare limitare a rigidității dogmatice, în parte o accentuare mai puternică a chestiunilor practice expuse probabil mai puțin îndoielii, și teoria sa a probabilității, pe care o aplicase principal și la cercetări teoretice, deși el însuși a întrebuințat-o numai pe tărâm practic, a dus pe sceptici în cele din urmă și la stabilirea de păreri teoretice, chiar dacă numai în forma judecăților probabile. Astfel s-a realizat prin prevenire din amândouă părțile o apropiere între dogmatism și scepticism, în care s-a valorizat tendința, de a accentua mai puțin ascuțit teoriile de deosebire, de a scoate la iveală compatibilul din

diferite sisteme și de a uni asupra comunului, pe care-l posedau în cele mai generale teorii de morală. Își găsi încheierea în cele din urmă într-o filosofie de compromis, în care etica precumpănea în măsură și mai mare ca până acum.

## EPICUREISMUL

Negreșit filosofia epicureică abia se mai ține în seamă pentru această evoluție. Metafizica sa cu totul materialistă o făcu tot așa de incapabilă pentru o apropiere de celelalte școli din această epocă la fel ca și stăruirea sa rigidă în autoritatea fondatorului ei. Și singurul rezultat, pe care-l avu pentru ea scepticismul carneadic, este încercarea întreprinsă de căpeteniile de atunci ale școlii sale, Apollodoros și Zenon din Sidon, de a da un caracter științific procedării superficiale cu analogii din Epicur, prin așezare de reguli, între care cererea unei observări cuprinzătoare joacă un rol special.

În poema lui T. Lucretius Carus, *De Rerum Natura*, epicureismul a găsit apoi încă o dată o reproducere entuziastă.

Apollodoros fu director în jumătatea a doua a secolului al doilea a. Chr. El scrisese o *synagoge dogmaton*. Lui îi urmă Zenon din Sidon (pe la 100 a. Chr.), despre care știm, că a studiat și admirat pe Carneade. Succesorul său Phaedruss, pe care-l audie Cicero la Roma pe la 90 a. Chr., și tot așa elevul lui Zenon Philodemus din Gădara (pe la 60 a. Chr.) ne sunt cunoscuți prin Cicero. Biografia unui epicureu, Philonides (17x-256) o cuprinde colecția de suluri de la Herculaneum, tot așa scrierea lui Polystratos *Peri alôgou kataphronéseos*.

Printre romanii, cărora le fu făcut accesibil în limba lor mai întâi de C. Amafinuis nu mult timp după ambasada filosofilor din anul 156/5, epicureismul găsi mare răsunet și dobândi mare răspândire; mai ales cu începerea din primul secol a. Chr. Influența lui o arată, în parte în contrast cu stoicismul, în parte alături de el, mai ales Cicero, Horațiu și Seneca. Însă

reprezentantul clasic al doctrinei epicureice între romani este poetul T. Lucretius Carus (95-55), a cărui poemă didactică, tot așa de științific energică cât de distinsă ca poezie, formează nu numai unul dintre izvoarele cele mai prețioase pentru cunoașterea filosofiei lui Epicur, dar poate să fie considerată tocmai ca o neocreațiune a acestei filosofii, în limba latină și în haina poeziei.

## FILOSOFIA PERIPATETICĂ

În măsură mai puternică se arată tendința sincretistă în peripatetism. Abstracție făcând de succesorul necunoscut nouă, mai precis al lui Critolaos, anume de Diodoros din Tyr, care făcu începutul cu aceasta, probabil pe teren etic, aceasta o dovedește mai înainte de toată scrierea pseudoaristotelică *Peri kósmou*, care a fost compusă foarte probabil de un peripatetic, ce e drept poate în primul secol al erei noastre. Ea cuprinde încercarea interesantă, de a apropia în oarecare măsură teismul aristotelic de panteismul stoic, în timp ce în adevăr este recunoscută transcendența spiritului divin, însă constituirea cu scop a lumii este readusă la imanența modelatoare a spiritului divin.

Totuși, împotriva acestei înclinări a unor peripatetici, de a încheia compromisuri cu alte școli, se valorifică de asemenea o reacțiune puternică, una care să readucă școala iarăși la adevărata doctrină a lui Aristotel. Căpetenia ei este Andronicos din Rodos, un contemporan al lui Cicero, care conduse școala între anii 78-47 a. Chr. Cu editarea de către el a scrierilor aristotelice începe o reproducere, o interpretare și o apărare sistematică a doctrinei originare. Această activitate se prelungește apoi prin secolele următoare, își găsește reprezentantul cel mai însemnat în Alexandru din Aphrodisia (pe la 200 p. Chr.) și se mai păstrează și în epoca ulterioară, când școala peripatetică se pierdu în neoplatonism.

Andronicos a compus și comentarii la *Etica*, *Fizica* aristotelică și la *Categorii*. Dimpotrivă este neautentică o

parafrază atribuită lui a *Eticii nicomachice*, și scrierea stoică în partea principală, *Peri pathóon*.

Activitatea merituasă a lui Andronicos fu dusă mai departe, mai întâi de școlarul său Boethos din Sidon, totuși de către aceasta deja în un înțeles, care înclină spre stratonism și stoicism. Exegeții următori, ca Nicolaus din Damasc, mai târziu Aspasius, Adrastus, Herminus și Sosigenes se ținură mai mult de scrierile logice ale maestrului. O interpretare și considerare cuprinzătoare, care stă din punct de vedere filosofic peste tot la înălțimea, găsi doctrina acestuia abia sub comentariile lui Alexandru din Aphrodisia, exegetul.

## STOICISMUL MEDIU

Însă înclinarea spre compromisuri se arată în modul cel mai însuflețit în stoicismul din secolul al II-lea și al III-lea a. Chr., pe care obișnuim să-l desemnăm ca stoicismul mediu. Odată cu îndulcirea rigorismului său etic și cu îmbogățirea intereselor sale științifice, stoicismul primi în doctrina sa tot felul de platonisme și aristotelisme, cu care prilej trăsătura fundamentală teleologică a concepției despre lume se dovedi un ciment foarte eficace. Reprezentanții săi principali sunt Panaetius și Poseidonios.

Panaetius din Rodos (180-110) luă asuprași în anul 129, ca succesor al lui Antipater, conducerea școlii din Atena, după ce deschisese stoicismului câmp de activitate rodnică prin legăturile sale prietenoase cu Scipio cel Tânăr și cu tovarășii de mentalitate ai acestuia. El și cel mai mare școlar al său, Poseidonios din Apamea în Siria (135-51), care întemeie o școală în insula Rodos, ocupară o situație specială lămurită înlăuntrul școlii stoice, care arată, pe lângă trăsături comune importante, totuși și puternice deosebiri individuale, în personalitate și doctrină.

Cât de mult acest curent din stoicism înclinat spre împăcări era pregătit deja de predecesorii și profesorii lui Panaetius (Diogenes și Antipater), nu s-a stabilit sigur până acum. Sigur

este numai că și conșcolarul său, Boethos din Sidon (119), părăsi unele dōgme stoice, ca incendiul lumii, identitatea lui Dumnezeu cu lumea, și se apropie de peripatetici și în teoria cunoștinței. Ca elev al lui Panaetius, a fost de însemnătate Hecaton din insula Rodos totuși nu este de stabilit dacă el și-a însușit toate abaterile profesorului său. Într-un cuvânt acest stoicism mediu se restrânge în orice caz la cele două personalități dominante, ale lui Panaetius și Poseidonios și face impresia ca și cum, cu încetarea activității personale a acestor bărbați, vechea direcție ortodoxă ar fi căpătat iarăși supremația. O prejudecată puternică pentru această concepție ne dă faptul, că stoicii declarată ortodox, Epictet (pe la anul 100 după Chr.), cel puțin cât se poate cunoaște din notările lui Arrianus, nu s-a referit niciodată la Panaetius și Poseidonios, de asemenea la Hecaton, dimpotrivă s-a referit des atât la predecesorii lor (mai ales Chrysipp) cât și la stoicii de mai târziu, ca Archedenos, și e drept într-un chip, care face evident, că Epictet n-a admis o adevărată diferență de doctrină între ei și între întemeietorii școlii.

Fundamentală pentru cunoașterea mai precisă a așa-numitului stoicism mediu, este cartea lui A. Schmeckel asupra filosofiei stoicismului mediu, care pe baza analizei îngrijite a izvoarelor a scos la iveală sistemul filosofic al lui Panaetius și Poseidonios și abaterile lor de la dogma stoică le reduce în esență la influența Academiei sceptice. La dovada mării influențe, pe care mai ales misticismul platonizator al lui Poseidonios a exercitat-o asupra filosofiei alexandrine a timpului următor, s-a aruncat în ultimii ani în chip energic și cu rezultat foarte îmbucurător, cercetarea savantă, deși de asemenea deja cu drept s-a avertizat împotriva exagerării acestei influențe și împotriva unei oarecare încercări, de a găsi pe marele apamean îndărătul tuturor chestiunilor.

Apropierea de filosofia platonică și peripatetică iese la iveală chiar cu totul exterior în venerarea, pe care amândoi (atât Panaetius cât și Poseidonios) o aduc întemeietorilor și reprezentanților mai distinși ai acestor filosofii. Platon și Aristotel, Xenocrates, și Theophrast n-au pentru ei însemnătate mai mică decât căpeteniile stoicismului însuși. La Poseidonios

se adaugă pe lângă acestea și admirația pentru pitagoreism și pentru înșăși mentalitatea orientală.

Chiar în aceasta se anunță însă o deosebire pozitivă în propria lor atitudine. În timp ce Panaetius, sub influența puternică a scepticismului carneadean, înclina spre rezervă prevăzătoare și transformă stoicismul mai mult în înțeles raționalist și naturalist, Poseidonios înclină mai mult spre elementul intuitiv din Platon și se îndreaptă spre o considerare mai mult sentimentală a lumii.

## FILOSOFIA LUI PANAETIUS

În amănunte, Panaetius nu numai că s-a îndoit foarte puternic de mantia mult prețuită a stoicismului vechi, dar a părăsit și multe dogme fundamentale stoice ca nemurirea sufletului și arderea lumii, în locul cărora declară ca mai autentică veșnicia aristotelică a lumii. De asemenea nu s-a realizat desigur fără colaborarea criticii sceptice ținuta sa mai liberă față de religia poporului, ținută care se exprimă în deosebirea făcută de el, ca o continuare a ideilor lui Chrysipp, între o religie a poezilor, a filosofilor, și a bărbaților de stat, și se manifestă în atitudinea sa pentru cea din urmă, și cu aceasta pentru o însemnătate numai politică a religiei existente. În reducerea celor opt facultăți sufletești vechi stoice la șase, cu separarea mai ales a puterii generatoare și cu trecerea ei la *physis* se pregătește însă menirea monismului psihologic din stoicismul vechi, pe care Poseidonios l-a îndeplinit apoi de fapt. Și de asemenea în etică se arată o îndulcire, îndeplinită într-adevăr deja de Chrysipp în anumit chip, când Panaetius se îndreaptă înainte de toate spre acțiuni legale valabile pentru omul obișnuit, se adresează la *katéehon*, și, după cum arată lauda sa pentru scrierea lui Crantor despre durere, luă atitudine mai cumpătată și față de apatie.

Înclinarea împăciuitoare a lui Panaetius iese la iveală și în faptul, că el nutrește interes mai mare pentru cercetări filosofico-istorice și scrisese o operă asupra direcțiunilor filosofice

(*Perì hairéseoon*). Afară de aceasta compuse un comentariu la *Timaios* al lui Platon. Succesorul său la direcție fu Mnesarchos, profesorul academicului Antiochos.

## FILOSOFIA LUI POSEIDONIOS

În contradicție cu atitudinea prudentă a lui Panaetius, Poseidonios caută să-și mulțumească nevoia puternic pronunțată pentru o concepție sistematică despre lume în chip cu totul dogmatic. Contrastul sistemelor nu este un motiv, de a renunța la filosofie, căci cu aceasta ar trebui să se prăbușească viața întreagă. Totuși la el sunt nu atât de mult argumentele raționale cât argumentele empirice, de care se servește. Înzestrarea sa îndreptată mai puțin spre deducție logică decât spre pricepere intuitivă îl dispuse, să pună filosofia într-o legătură mai strânsă cu științele speciale, cum făcuse stoicismul până acum și s-o sprijine pe un studiu corespunzător al științelor speciale.

La bază este pus la aceasta, ca și la Aristotel, Organismul, însă mai puțin ca noțiune decât ca unitate de facultăți, unitate vie pricepută direct. Astfel Poseidonios simte întregul lumii ca un organism mare, a cărui o singură vitalitate (*zootikée dynamis*), printr-un sistem de forțe îmbrucându-se una în alta produce toate părțile sale în succesiune treptat ascendentă și împreună multul în o unitate legată prin legături simpatetice. Fără a părăsi sistemul din vechiul stoicism - față de Panaetius înseamnă chiar o reacție - acest sistem vechi capătă în mână sa totuși față nouă într-atât cât momentul dinamic se exprimă mai puternic și întrucât, în loc de descrierea savantă a lumii, pășește în primul plan sentimentul pentru viața lumii.

Numai într-un punct, Poseidonios, datorită înclinării sale spre intuiție, se îndepărtează esențial de vechiul stoicism și cade pe terenul filosofiei academico-peripatetice. Aceasta este psihologia sa și tot ceea ce este în legătură cu psihologia. Explicarea pe care o dăduse Chrysipp despre afecte, ca explicare a instinctelor revărsătoare, nu ajungea aristotelismului său



etiologizator de aceea, fiindcă nu da motivul revărsării, motiv care să se asocieze la forța rațională, și care după convingerea sa se putea ascunde numai într-o forță rațională. Aceasta îl determină să admită în conceperea sufletului doctrina platonice în forma modificată, așa că împreună cu Aristotel voia să înțeleagă sub părțile platonice nu numai forțe diferite ale uneia și aceiași substanțe. Însă această abatere de la vechiul stoicism duse mai departe. Mai întâi de toate antropologia sa fu influențată prin aceasta într-atât, că el ridică în om până la contrastul între divin (*daímoon*) și animalic (*zóodes*) contrastul sufletului, din pricina dependenței acestora de trup, și, cu toată diferența reală accentuează în chip cu totul platonice lipsa de valoare a corpului, bun numai pentru primirea hranei și-l desemnează ca închisoare a sufletului.

Această concepție îi determină apoi tot așa de bine doctrina sa despre cunoștință, ca și etica sa. Cunoștința va fi cu atât mai desăvârșită, cu cât mai puțin sufletul va fi vătămat de corp și de facultățile neraționale, cel mai bine va fi desăvârșită deci în străstarea culturii, în care omul stătea încă mai aproape de originea sa divină și în totate situațiile, în care sufletul se dezleagă mai mult sau mai puțin de corp și intră în legătură directă cu divinul înrudit cu sufletul, cum trebuie să fie cazul în vis și în ridicarea spirituală. Abia atunci poate sufletul să prindă adevărul plin. De aceea în străstare trebuia să fi existat numai înțelepți, ale căror măsuri politice și invențiuni tehnice, aflate de la natură, valorau în același timp pentru Poseidonios ca bazele oricărei dezvoltări culturale. În etică însă contrastul în om, contrast dezvoltat în teoria sa despre afecte, îl duse pe Poseidonios să admită ritos în determinarea veche stoică a fericirii ca a vieții naturale, independența de facultatea nerațională a sufletului și în teoria virtuții să accepte nu numai împărțirea peripatetică a virtuților în virtuți ale puterii raționale și în virtuți ale puterii neraționale, însă, în conformitate cu aceasta, să accentueze mai tare pe lângă învățare, de asemenea obișnuința ca mijloc de educație la virtute. În fine și eschatologia sa este influențată de asemenea de acest contrast. După cum preda preexistența sufletului și descinderea sa, fatală printr-o

nevoie a naturii, din locuința sa originară, din spațiu, în corp, tot astfel lasă sufletul, urmând și în aceasta lui Platon, după moarte, și după purificare urmată încă din sfera pământească, să ajungă în acel strat de deasupra pământului, care corespunde stării curățeniei sale, pentru ca apoi până la *ekpyroosis*, primită iarăși de asemenea de către el, fie ca liber de orice sensualism și de orice înclinare spre sensualism, să ajungă părtaș la fericirea deplină în cunoștința acum neâmpiedicată a lumii, fie ca să meargă din nou în un corp corespunzător însușirii sale.

Cu Poseidonios se exprimă hotărât în stoicism elementul sentimental, deja existent la Cleanthes și de explicat în cele din urmă din influența platonismului. Considerarea rațională a lumii face loc, în ciuda oricărui empirism și a oricărei prețuiri a etiologiei, unei atitudini mai mult sentimentale față de lume. Totuși este prea mult, când Reinhardt îl face peste tot ultimul spirit creator din prima perioadă elenistă și reformatorul stoicismului. El vede sistemul stoic, e drept, cu ochii săi, însă nu l-a ajutat să aibă o „formă” proprie încât, influențat în toate de filosofia mai veche, în special nu poate fi vorba la el de un paralelism psihofizic. Și însăși etiologia, pe care Reinhardt o laudă la el mai ales, nu este deosebită esențial de etiologia lui Aristotel și chiar de cea chrysippică. Nu într-o atâta aristotelizează în măsură mai mare decât predecesorii săi direcți, întrucât recunoaște științelor speciale o valoare mai mare pentru filosofie. Însă însemnătatea sa principală stă în faptul, că prin admiterea unei cunoștințe iraționale, admite iarăși elementul mistic deja existent la Platon și cu aceasta pune la îndemână epocii următoare un mijloc, de care această epocă s-a servit în modul cel mai cuprinzător pentru înfrângerea scepticismului.

## ANTIOCHOS DIN AȘCALON

Apariția filosofiei eclectice în școala dogmatică cea mai respectată și cea mai influentă în această epocă nu rămase fără înrăurire asupra rivalei sale. Aceasta se arată mai întâi de toate

în faptul, că Antiochos din Așcalon, un școlar al directorului de atunci al scepticismului academic, al lui Philon din Larissa, trecu de la scepticism la dogmatism și peste Academia sceptică trecu înapoi iarăși la vechea Academie dogmatică. Argumentul istoric al tovarășilor săi de până acum, apelarea la filosofii mai vechi, în special la Socrate și Platon, o socotea demagogie curată și credea, că, chiar atunci când aceasta n-ar fi cazul, filosofia ajunsese așa departe de atunci, că stăruirea în scepticism ar fi neîndreptățită. Față de argumentele reale însă trimitea pe de o parte, în legătură cu Chrysipp, la percepția direct vădită a omului normal în împrejurări normale și admise afară de aceasta obiecția practică în forma că, odată cu punerea la îndoială a percepției, ar începe să cadă și toate noțiunile sau reprezentările generale născute din percepție și urcate până la ea, însă cu aceasta ar fi caducă întreaga activitate practică, artistică și științifică a omului, cu alte cuvinte, întreaga sa viață, care s-ar sprijini pe noțiuni și numai, când noțiunile ar sta solide și sigure, întreaga viață a omului ar poseda în ele începutul și sfârșitul silinței sale, bazate pe siguranță și al silinței cu totul deșartă fără siguranță. Căci probabilul, pe care se sprijinise scepticismul de la Carneade înapoi, îi păru să fie cu totul fără valoare ca fundament al vieții. În ochii săi nu era numai imposibil de a vorbi de un probabil ca de un analog cu adevărul, dacă lumea nu voia să admită nici un adevăr, afară de aceasta probabilul lăsa să regretăm și aceea, ce la dogmatic are toată importanța, anume siguranța. Și numai în faptul de a se ști sigur, vedea țelul oricărei căutări și mulțumirea sa. Însă punctul său de vedere material este în fond punctul de vedere stoic, și dacă totuși se considera ca reprezentant al Academiei, apoi aceasta o putea face prin ficțiunea, că sistemul platonice și cel aristotelic ar fi numai termeni diferiți pentru același lucru, care lucru s-ar regăsi și în stoicism în cele din urmă, cu anumite dislocări terminologice.

## PHILON DIN LARISSA

Sub impresia atacurilor lui Antiochos, însuși Philon de asemenea întreprinse apoi o modificare a punctului său de vedere de până acum, care modificare luată firește precis, poartă un caracter numai terminologic. Dacă lupta întreagă între stoicism și scepticism se purta în jurul faptului de a ști și chiar Carneade recunoscuse scepticului dreptul, de a ține o reprezentare de probabilă sau de a crede, atunci Philon crezu că poate desemna această credere de asemenea ca știre. Căci singura diferență între sine și stoicism o vedea în faptul, că stoicismul desemna priceperea drept consimțire la o reprezentare, care vine de la un existent și reprezentarea este creată astfel, cum n-ar fi fost creată, dacă ar veni de la un neexistent, în timp ce el nu voia să admită acest adaos, așadar și pentru reprezentarea cataleptică voia să lase deschisă posibilitatea greșirii. Și în timp ce acum trimitea la faptul, că filosofii mai vechi, academicii și peripateticii, despre al căror acord material și el era convins, n-ar fi făcut de asemenea acest adaos, se socoti îndreptățit să vorbească în același chip ca și ei despre o știre și cu aceasta să astupe și prăpastia, care existase până atunci între școala sa și stoicism. A te sili după o astfel de știre, cu ajutorul metodei discuției omnilaterale, valora pentru el ca sarcina filosofiei, și, în contrast pronunțat față de Antiochos, declară ca bucurie singură posibilă a omului stăruitor după știre, bucuria de un probabil găsit pe această cale. El însuși a lucrat în acest spirit, în adevăr numai pe terenul eticii, care și pentru el valora ca terenul cu adevărat prețios, în timp ce nu l-au atras chestiunile logice și fizice.

Philon (160/59 - cca 79) este un școlar al Academiei carneadice și urmează la direcție în anul 110/9 după Cleitomáchos. În anul 88 pare să se fi înapoiat la Roma. Școlarul său îndelungat Antiochos (cca 68), care însă audiasse și pe

stoicul Mnesarch, școlarul lui Panaetius, își deschise atacul împotriva scepticismului abia după plecarea lui Philon din Atena și dădu cu aceasta prilej la o polemică vioaie și repetată. După 88 se găsește în Alexandria și a luat, probabil, după moartea lui Philon, conducerea Academiei a V-a, care se înapoie cu aceasta cu totul la dogmatism.

## FILOSOFIA LA ROMA

În special trebuia să le convină romanilor filosofia eclectică, ajunsă treptat la stăpânire. Când romanii, după învingerea aversiunii lor de la început, meraseră în școala științei grecești, îi aduseră acolo, odată cu simțul practic particular lor, nevoia după orientare etică și după cultura generală trebuicioasă pentru bărbatul de stat. Nesinchisiți de finețurile și subtilitățile luptelor între școli, puseră mâna pe filosofia, care crescuse peste lupte, și și-o însușiră în cele două aspecte, pe care le primise în acest timp în Academia a IV-a și a V-a, care pășiră cu aceasta alături de sistemele mai vechi, deja de mult timp prezente, ale stoicismului și epicureismului. Însă Cicero primi filosofia lui Philon, în timp ce Varro se alipi de Antiochos. Fără însemnătate filosofică independentă, Cicero a avut mai ales marele succes, de a încetățeni în întreaga literatură latină cuprinsul filosofic al culturii grecești și a-l face cu aceasta rodnic din punct de vedere cultural-istoric și dincolo de romanitate.

Teama, pe care o hrăneau romanii mai serioși, că noua înțelepciune ar săpa vechea moralitate a statului, duse încă în anul 161 a. Chr. la o hotărâre a Senatului, care alungă din Roma pe filosofi și retori; însă odată cu mijlocul secolului, nu cel mai puțin prin ambasada filosofilor atenieni din anul 156/5, menționată deja de mai multe ori, începu filosofia greacă irezistibilă să atragă și spiritul roman în farmecul său, în timp ce pe de o parte profesori greci găsiră adăpost la Roma, pe de altă parte ajunse obiceiul între romanii tineri, să-și desăvârșească

cultura în centrele științei grecești, în Atena, în Rodos, în Alexandria.

Învățătură M. Terentius Varro (116 - 27) se ocupase amănunțit cu istoria filosofiei grecești, totuși se alipise după mărturia lui Cicero mai ales de punctul de vedere cu totul dogmatic al lui Antiochos și se formase pe lângă aceasta mai ales la stoicii Panaetius și Poseidonios. De la primul descinde probabil deosebirea de către el a unei întreite teologii, mistică sau poetică, fizică sau filosofică și cetățenească sau practică. Cât de mult bun stoicism și-a însușit, a fost consemnat anume de A. Schmeckel, care a dovedit opera lui Poseidonios *Peri theón* ca izvorul comun pentru prima carte din *Tusculanae* a lui Cicero și din *Antiquitates Rerum Divinarum* a lui Varro. Însă oricât de mult în general este de plâns pierderea scrierilor varronice, apoi totuși în filosofie de abia a dezvoltat independență mai mare și *Curiosum* de cele 288 secte filosofice posibile, pe care i-l datorăm și care firește se potrivește bine cu predilecția sa pentru schematism numeric, a fost după toată probabilitatea născocit deja de unul dintre predecesorii săi greci.

M. Tullius Cicero (106-43) audiase la Atena și Rodos filosofi greci din toate școlile și citise mult, așa că lui îi sta la dispoziție un material bogat, când în ultimii ani ai vieții sale se așeză să facă filosofia greacă să vorbească latinește, din care material realizează cu mare îndemânare o concepție despre lume și viață, în adevăr nicăieri originală în amănunte, însă ca total totuși specifică și închisă în sine, care stă mult mai sus, decât închipuita neconsiderare, de care are multă parte. Cicero a luat în serios posibilitatea unei filosofii pozitive pe teren sceptic, care posibilitate revenea principial, e drept, de la Carneade scepticismului academic, la care se socotea Cicero, însă nerealizată de fapt de nici un predecesor. În scrierile sale filosofice se pot deosebi două perioade, cea mai veche (sfârșitul celor 50 de ani a. Chr.), care este încă determinată de interesul practic de a face folositoare pentru prezent teoriile social-politice, și perioada posterioară (45 - 43) care umple timpul retragerii sale definitive din viața politică și, fără a renunța la prețuirea principială de către el a vieții politice,

servește mai întâi scopului de a-și face mângâiere și activitate folositoare sie însuși în nenorocire, și de a mijloci poporului său comorile activității cugetării grecești. Primei perioade îi aparțin cele șase cărți *De Republica*, și conservate numai în mică parte și opera rămasă neterminată *De Legibus*; perioadei a doua aparțin toate celelalte opere, anume *Consolatio*, *Hortensius*, pierdut de altfel, *Academica*, păstrate incomplet, apoi afară de tratatele mai mici asupra prieteniei și bătrâneței (*Laelius*, *Cato*), afară de *Paradoxa* și afară de *De Fato* (incomplet), de marile lucrări principale filosofice, *De finibus bonorum et malorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De Natura Deorum* și *De Divinatione*, *De Officiis*. Totuși aceste perioade nu înseamnă o schimbare în concepția despre lume a lui Cicero. În enumerarea scrierilor sale filosofice (div. II. 1 - I f.), putu de aceea să pună la sfârșit opera *De Republica*.

## FILOSOFIA LUI CICERO

Punctul de vedere al lui Cicero este în principu punctul de vedere al Academiei sceptice, mai precis punctul de vedere al lui Philon, înainte de modificarea prilejuită de Antiochos. Totuși a întregit în chip, nu tocmai neîndemânatec, teoria cunoștinței a Academiei prin faptul, că puse alături de probabilitate *prólepsis* stoică. Aceasta se sprijină pe nevoia dezvoltată la el mult mai puternic, nevoia de hotărâri pozitive, chiar dacă de considerat totdeauna numai ca hotărâri probabile și pe terenul natural filosofic, cel puțin atât, cât aceste probleme stau în legătură cu chestiunea ducerii vieții, care și pentru el stă în prima linie. Însă de aici fac parte mai înainte de toate două: întrebarea despre ființa omului și întrebarea despre situația sa în lume. La amândouă răspunde Cicero în legătură cu cele trei școli dogmatice, academică, peripatetică și stoică, despre acordul principial al cărora și el este convins. În răspunsul la prima întrebare pășește pentru compunerea omului din corp și din suflet, pentru însemnătatea mai înaltă a sufletului față de corp și

pentru însemnătatea mai mare a rațiunii intrate în om din afară, înrudită cu Dumnezeu și de aceea veșnică față de sufletul nerațional, și, sub influența lui Platon, lărgeste gândul stoic despre înclinarea naturală a omului pentru bine într-o înzestrare originară, chiar dacă cu totul nelimpede, a sufletului cu toate cunoștințele posibile, pe care le-a dobândit în preexistența sa. Răspunsul său la cea de a doua întrebare însă îl duce mai târziu la vechea împărțire aristotelică a lumii, într-o lume de deasupra lunii, care este desăvârșită și neschimbătoare și o lume de sub lună, care este nedesăvârșită și trecătoare, îl lasă însă să primească mai departe doctrina platonico-stoică, cum că lumea este creată de Dumnezeu și este îngrijită de el, și de aici să păsească mai departe explicarea, că Dumnezeu poartă grijă mai înainte de toate de om, care, din cauza înrudirii sale cu Dumnezeu, ocupă în lume poziția dominantă sub lună, însă din același motiv își are adevărata patrie de asemenea nu propriu în lume, ci în cer.

Însă urmările etice, care rezultă pentru Cicero din această introspecție în ființa omului și în situația sa în lume, sunt următoarele. Din cauza compunerii omului, bunul cel mai înalt trebuie căutat în desăvârșirea corpului și a sufletului, din cauza precăderii spiritului însă trebuie să fie puse mai înainte desăvârșirea spiritului sau desăvârșirea celor două funcțiuni ale sale, a cugetării și a voinței. Dintre ele, iarăși desăvârșirea practică, și în prima linie virtutea socială a drepției, posedă precădere pentru Cicero. Așadar, etica încetează la Cicero de a fi etică individuală, și primește iarăși caracterul social, pe care-l avusese în vremurile lui Platon. De aceea și pentru el nu este cea mai bună viață, viața filosofică închinată numai activității teoretice, ci acea viață care știe să lege cu activitatea științifică, practică în chip cumpănit, activitatea pentru comunitate și ce e drept în prima linie pentru comunitatea politică. Viața omului politic, instruit științific, este pentru Cicero viața cea mai valoroasă, și de aceea gândurile sale de asemenea ca și cele a lui Platon culminează în schița unui stat ideal.

Cu intervenirea sa pentru activitatea politică, Cicero stă în contrastul cel mai pronunțat față de filosofii greci din epoca sa.



Aici i se manifestă, foarte lămurit, propria personalitate și de aici a ajuns la întreaga dezvoltare a gândurilor sale filosofice. În amănuntele expunerilor sale s-a ținut într-adevăr de sistemele cunoscute lui, chiar inclusiv epicureii respinși în principiu, și în anumite momente s-a lăsat condus cu precădere de acel sistem filosofic, care corespundea cel mai mult concepției sale.

Unde și până la ce punct însă a folosit pe garanți, nu este încă de stabilit pretutindeni în amănunte, oricât de prețioase rezultate a dobândit cercetarea mai nouă a izvoarelor, inaugurată de grandioasa operă a lui Hirzel.

În același chip ca și Cicero, s-au ținut alexandrinii Eudoros și Areius Didymos, prietenul și filosoful de curte al împăratului Augustus. Și ei sunt partizanii scepticismului academic, însă înaintea de asemenea peste simpla considerare la atitudine pozitivă.

## NEOPITAGOREII

În același timp, în care Varro și Cicero reprezentau la Roma cele două forme ale Academiei de atunci, este primit acolo de Publius Nigidius Figulus și pitagoreismul, care iarăși ajunsesse la modă în Alexandria, probabil în prima jumătate a ultimului secol a. Chr., și a găsit imediat partizani numeroși. În timpul celor două secole următoare, într-o literatură voluminoasă, pe care o atribuiau de obicei lui Pitagora sau altor pitagorei mai vechi, mai ales lui Architas, acești adepți și-au așternut părerile, care într-adevăr nu sunt nimic altceva decât o formă a filosofiei eclectice dominante, modificată prin primirea de momente speciale pitagoreice. Printre personalitățile, care reprezentau această direcțiune și de aceea sunt numiți neopitagorei, sunt de menționat, afară de P. Nigidius Figulus, Moderatus din Gades, și mai ales Apollonius din Tyana, iar din epoca posterioară Nicomachos din Gerasa. Însă și școala Sextiilor stă aproape de

Numele primilor reprezentanți ai acestei neopitagoreism sunt necunoscute. Însă, după ce vechiul pitagoreism se stinsese pe la anul 320 ca școală, neopitagoreismul a luat ca punct de plecare legenda niciodată dispărută a lui Pitagora și misterele orifico-pitagoreice. P. Nigidius Figulus, pe care Cicero îl desemnează ca fondator al aceluia, era unul dintre prietenii săi și bine cunoscut cu scepticismul reprezentat de el. În anul 58 a. Chr. fu *praetor* și muri în anul 45 a. Chr. Interesul său privea, după comunicarea lui Cicero, lucrurile, *quae a natura involutae videntur*.

Apollonius trecea pentru sine însuși și pentru alții ca ideal al înțelepciunii neopitagoreice și se prezenta ca făcător de minuni, profet și întemeietor de religie în timpul lui Nero cu mult zgomot. Viața sa, chibzuită pe imitarea lui Pitagora, fu descrisă în podoabă aventuroasă de către Philostratos (pe la 229).

Cu totul în același chip, care este perceptibil chiar la vechii pitagorei și la Platon și care se prezintă la stoici în dezvoltarea sistematică, neopitagoreismul, orientat mai înainte de toate teosofic și ocult, unește monoteismul cu cultul fantastic al zeilor inferiori și al demonilor. Totuși în speculațiile sale teologico-metafizice, se arată chiar din capul locului două direcțiuni. Dintre ele una se urcă la pitagoreismul vechii Academii și găsește principiile lumii în Unul și în Dualitatea nedeterminată, care împreună trebuie să producă Unitatea ca activ și Dualitatea ca pasiv, numerele, punctele, liniile, suprafețele și corpurile; dimpotrivă cealaltă direcție, influențată stoic, pune toate acestea să se nască, dintr-o unitate originară, care curge (*ryên*). Și în timp ce acum această direcție își identifică unitatea originară direct cu divinitatea, acea direcție pune pe Dumnezeu încă deasupra lui Unul și de asupra Dualității nedeterminate drept cauza, care împreună pe amândouă. De aceea că și Nicomachos, pune numerele să existe înainte de nașterea lumii în spiritul lui Dumnezeu și ia cu aceasta o atitudine puternic deosebită față de adevăratul platonism și față de întrebarea despre existența ideilor, atitudine care era pregătită în mod anumit de doctrina stoică despre *lógos spermatikós* cel cuprins de străprincipiu. Pentru amândouă direcțiunile însă,

întreaga speculație a numerelor, bogat modelată, formează numai un simbol mistic de adevăruri misterioase și greu de priceput. De asemenea doctrina, evidentă deja la Philolaos, despre trei lumi - în contradicție cu teoria a două lumi a filosofiei academico-peripatetice, reapare aici în legătură cu teoria ei despre demoni, și în legătură cu aceasta îndrumarea spre un Dumnezeu cel mai înalt *próotos theós*, care este reprezentat ca ridicat (*semnòs*) peste tot ce este material și de asemenea peste orice cunoaștere.

Acestei tendințe religioase îi corespunde și etica acestor neopitagorei, una care se ridică pe o antropologie dualistă. Spiritul nemuritor, gonit ca pedeapsă în corpul lumesc, trebuie să se facă iarăși liber prin purificări și ispășiri, prin mortificarea poftelor și printr-o viață devotată zeilor. Înfrânarea senzualității și dreapta venerare a zeilor este deci sarcina etico-religioasă, pe care însă omul este în stare s-o îndeplinească numai cu ajutorul revelației divine, care vorbește în bărbații sfinți, și cu ajutorul demonilor mijlocitori. Și aici se poate spune, mai ales despre zeul superior, că el în calitate de spirit curat nu poate fi venerat prin jertfe și acțiuni externe, ci numai în spirit, cu rugăciune mută, cu virtute și înțelepciune. În calitate de răspânditor al acestei pure cunoștințe de Dumnezeu și al acestui cult superior, Apollonius cutreieră în lumea veche : Pitagora și el sunt venerați ca oameni desăvârșiți, în care s-a revelat divinitatea.

În timp ce platonismul religios formează substanța filosofică adevărată a direcției neopitagoreice și, față de acest platonism religios, elementele stoice, care ies la iveală lămurit la unii reprezentanți ai direcției neopitagoreice, apar numai ca excepții relativ secundare, unii învățați în demonstrare pătrunzătoare au dedus, din deosebirea existentă la Sextus Empiricus a două direcțiuni (*stáseis*), că de fapt pitagoreismul născut din nou în primul secol a. Chr. s-a despicat, imediat la început și în același timp, în două linii diferite, una platonico-stoică, monistă al cărui părinte spiritual era Poseidonios și una platonico-peripatetică, dualistă, care lua ca punct de plecare pe Antiochos, în locul căruia unii savanți într-adevăr vor să pună pe peripateticul Agatharchides, trăitor la Alexandria în secolul al II-lea. Privitor

la repartizarea filosofilor individuali la una sau la cealaltă direcție, într-adevăr încă nu este totul lămurit.

Abaterea esențială a neopitagoreismului de la metafizica platonicească este aceea, că ideile (și numerele) sunt dezbrăcate de independența lor metafizică și sunt făcute gânduri în spiritul divin: această concepție a ajuns apoi decisivă și pentru neoplatonism. Însemnătatea foarte întinsă a acestei schimbări stă în faptul, că substanța imaterială este cugetată ca spirit, adică drept interiorizare conștientă. Începutul pentru aceasta este de găsit în *noéesis noéseos* a lui Aristotel, o pregătire mai departe în doctrina stoică, una care pune cuprinsul reprezentării (*tó lektón*) ca necorporal față în față cu obiectele, care toate ar fi corpuri; la dezvoltarea desăvârșită ajunge această tendință în noțiunea lui Filon despre personalitatea divină.

Neopitagoreismul este primul sistem, care exprimă principiul autorității în forma revelației divine și cu aceasta inaugurează, față de sensualism și raționalism, domnia direcțiunii mistice a cugetării antice. Sfinții acestei religiuni filosofice sunt oameni cu harul lui Dumnezeu, cărora le-a ajuns ca parte doctrina pură. Teoretic, acest nou izvor de cunoștință este desemnat aici ca *nóus*, ca intuiție directă a inteligibilului (*noetón*) și este deosebit de *diánoia*, cunoștința cu înțelegenta, tot așa ca și de *dóxa* și *aístheesis*. De asemenea doctrina despre criteriu nu este străină acestor neopitagorei.

Baza teoretică pentru amalgamarea specifică a acestui monoteism cu cultele misterelor o înfățișează teoria demonilor. Sprijinindu-se pe nevoia, de a umple prăpastia între transcendența divină și lume, dă în același timp posibilitatea, de a prinde în sistem toate formele, încă așa de fantastice ale credinței și cultului. În legătură cu aceasta stă și *mantica* dezvoltată mult, pe care neopitagoreii o luau de la stoici. Întrudită cu neopitagoreismul în multe părți și de explicat numai din întâlnirea cu acesta, este secta iudaică remarcabilă a esenienilor, asupra provenienței și pozițiunii căreia nu s-a ajuns încă la înțelegere.

## ȘCOALA SEXTIILOR

De aproape înrudită cu neopitagoreismul și influențată de el este acum școala sextiilor, care-și are numele de la întemeietorul Quintus Sextius, care s-a născut pe la 70 a. Chr. Însă și această sectă întemeiată de un roman nu arată în privința filosofică o originalitate, este mai curând în fond de asemenea numai o formă a filosofiei eclecticice de atunci, cu oarecare înclinare spre ascetism pitagoreic. De aceea îi fu hotărâtă numai o activitate scurtă, deși impresionantă, care depinde în prima linie de personalitatea demnă a reprezentanților săi. (Sextius tatăl și fiul, Sotion, profesorul lui Seneca, Corn Celsus, L. Crassitius, Fabianus Papirius). Caracteristic este acestei școli, nu atât de mult preferarea pronunțată a eticii, cât mai degrabă împrejurarea, că ea pune cu totul pe al doilea plan discuția teoretică față de activitatea în viață și astfel oarecum lasă tonul să treacă de la părerea despre viață la conducerea vieții. Explicabil, că deja Sextius ajunsese de aici la cererea pitagoreică a autoexaminării zilnice și puse preț și pe abținerea de la mâncarea de carne.

Așa numitele sentințe ale lui Sextius n-au nimic de a face, cum s-a stabilit mai în urmă, cu sextii, tot așa de puțin cu episcopul creștin Xistus, cel mult au de a face cu Xistus, întrucât *Gnomologium* așezat la bază este prelucrat foarte puternic creștinește sau iudaic.

Direcția eclectică a alexandrinului Potamon, cum o numea chiar autorul ei, care trăi înainte și în epoca lui Augustus (30 a. Chr.-14 p. Chr.), are interes numai ca semn al vremii, pare însă să nu fi avut vreo influență.

Nu metodic, însă drept convingere a bărbaților culți, se propagă prin întreaga antichitate filosofia populară eclectică. Figura literară cea mai proeminentă, la care iese la iveală mai târziu filosofia populară, legată cu ușor scepticism, este cunoscutul mare medic Claudius Galenus (132-200), care pe lângă cuprinzătoarea și epocala activitate de scriitor specialist medical, care l-a făcut să ajungă autoritate medicală timp de secole, a dezvoltat și pe terenul filosofiei, socotită de către el

între cele mai mari bunuri, o întinsă erudiție. Între scrierile filosofice conservate, cea mai importantă este *De Hippocratis et Platonis placitis*, compusă din nouă cărți, în care discută în polemică prolixă cu stoicismul trinitatea platonice a sufletului și procură material prețios pentru cunoașterea psihologiei lui Chrysipp și Poseidonios. Împotriva doctrinei stoice despre corporalitatea lui *poióteetes* este îndreptată mica scriere, pătrunzătoare, *De qualitatibus incorporeis*, care totuși este foarte probabil apocrifă. În fond se ține în intuițiile sale filosofice de Platon și Aristotel, ale cărui figuri finale le-a îmbogățit cu o a patra de valoare dubioasă pe temelia modificărilor aduse de către Theophrast și Eudemos. Totuși nu puțin a primit și de la stoicism, oricât de vitejește îl combate analog cu Plutarch.

Însemnătatea lui Galenus ca izvor pentru Poseidonios a discutat-o M. Pohlenz în amănunțime, în tratatul asupra operei *Peri páthoon* a lui Poseidonios.

## STOICISMUL NOU

De la sextii a suferit înrăurire remarcabilă și așa numitul stoicism mai tânăr prin faptul, că Seneca, întemeietorul lui, fu un școlar al lui Sotion, și de aici, într-adevăr nu fără colaborarea și a influențelor sceptice, inaugură în stoicism o direcție, care se limitează, mai ales pe baza sistemului ortodox, totuși în același timp cu accentuare mai puternică a momentului religios, la filosofia practică și insistă în realizarea și lărgirea principiilor stoice în viață. Reprezentanții ei principali sunt, alături de Seneca, și cavalerul Musonius Rufus și școlarul său, sclavul liberat Epictet din Hieropolis în Frigia. Încheierea demnă a întregii dezvoltări o formează împăratul stoic Marc Aureliu, care, la fel cu Seneca unind științificul și practicul, a ridicat totuși pentru omenire, cu spirit mai adânc și cu notă mai personală, în meditațiunile sale *Către sine însuși*, unul dintre cele mai prețioase documente de cultură interioară, perechea romană la Cleanthes cel înrudit în spirit.

În frunte stă, e drept nu după caracter, deși caracterul este judecat de obicei prea nefavorabil însă ca scriitor și după însemnătatea sa intelectuală totală L. Annaeus Seneca din Cordoba (3-65 p. Chr.), educatorul și ministrul lui Nero, care-i recompensă serviciile cu osândirea la moarte. Scrierile filosofice ale lui Seneca sunt un izvor de neprețuit pentru cunoașterea și înțelegerea doctrinei stoice, în vechea sa formulare ortodoxă, ca și în transformările sale ulterioare. Caracter stoic vechi în cea mai mare măsură au dizertațiile: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *De brevitare animi*; cazuistica stoicilor mai tineri (mai ales a lui Hecaton) o redă în *De beneficiis* și *De Clementia*; mai ales lui Poseidoniós îi urmează în *Quaestiones naturales* și în scrierile de consolare, puternic sentimentale. Mai mult eclectic, însă totdeauna stimulând și inteligent, discută în *Epistolae morales ad Lucilium*, în care pune să vorbească, alături de stoicism, și epicureismul, cu înțelegere fină și cu prețuire justă.

C. Musonius Rufus din Volsinii, din clasă de cavaleri, un reprezentant demn al eticii stoice de severitate adevărat romană, fu exilat în anul 65, și mai târziu încă o dată din Roma. *Apomneemonémata* ale sale notate de Lucius sunt păstrate în parte de către Stobaios.

Un școlar al lui Musonius fu Epictet din Hieropolis (cam pe la 50-130 p. Chr.), sclav al soldatului din garda imperială Epaphroditus, mai târziu libert. Apăru în Roma ca profesor, după alungarea filosofilor de către Domitian în anul 94 p. Chr., apăru în Nicopolis în Epir, și ajunse una dintre personalitățile filosofice cele mai sărbătorite ale antichității. Prelegerile sale incomparabil de pline de viață și captivante fură însemnate de generalul ulterior Arrianus și ni s-au păstrat cam jumătate, una dintre cele mai prețioase moșteniri ale înțelepciunii vieții elene. *Encheiridion* mult citit, de asemenea compus de către Arrianus, este un extras scurt din *Diatribai*.

Un pandant la diatribele lui Epictet, nu îndreptate reformator în afară, însă contemplativ în interior, în felul lor nu mai puțin prețioase ca acelea, formează *Considerațiunile filosofice* ale nobilului împărat Marc Aureliu Antoniu (161 - 180) pe care le-a

așternut pentru propria sa orientare și întărire (*Eis heautón*). Mai puțin unilateral stoic și mai speculativ ca Epictet, însă mai unitar și mai plin de caracter decât Seneca, depuse în aceste sedimente ale experienței sale interne zilnice o mărturie emoționantă despre puterea ocrotitoare și liniștitoare a credinței stoice.

Cum că doctrinele și principiile stoice joacă și la poezii romani din epoca imperială (Horățiu, Persius), pe de o parte ca obiect de polemică, însă pe de altă parte și drept concepție despre lume însușită în mod serios, este cunoscut, tot așa cum este cunoscut că modelarea științifică a dreptului roman este influențată puternic de gânduri stoice. Dacă Seneca, la fel ca și întreaga epocă, pusesese etica în primul loc și voia să recunoască discuțiilor logice și din filosofia naturii o însemnătate numai într-un atît, întrucât sunt de folos pentru etică, apoi va fi atribuit influenței lui Sotion, că și Seneca pune aici teoria încă în urma practicii, părerea despre viață îndărătul ducerii vieții și cercetarea în urma avertizării. De aceea pentru el, analog ca și pentru Cicero, mai au valoare numai problemele metafizice, care stau în legătură directă cu viața, chestiunea despre ființa lui Dumnezeu și a omului și despre legătura între Dumnezeu și om și între oameni între ei. În răspunsul său la acestea, stă însă și el în fond pe terenul filosofiei eclectice, pe care o modifică numai într-atît, încât o transformă intenționat în înțeles eclectic. Căci chiar dacă se socotește la stoicism, apoi își rezervă totuși dreptul judecății proprii, asta însă nu este pentru el altceva decât dreptul, de a culege și în grădini străine. astfel el a dat mai ales metafizicii stoice, sub influență platonice, o întorsătură dualistă, e drept nicăieri împinsă până la ruperea proprie cu monismul stoic, însă totuși simțibilă peste tot prin faptul, că el pune unul în fața celuilalt nu numai pe Dumnezeu și lumea mai ascuțit, decât ar fi fost admisibil pe teren vechi stoic, dar și accentuează iubirea paternă a lui Dumnezeu față de oameni așa de puternic, încât caracterul panteist al sistemului stoic dispare aproape. Și în antropologie a deosebit, după precedentul lui Poseidonios, care a fost pentru el în general reprezentantul decisiv al stoicismului, o parte rațională a sufletului, înrudită cu Dumnezeu și nemuritoare, de o parte nerațională, legată în existența sa de corp



și acum tot numai așa ca și acela pune față în față spiritul și carnea și a văzut în carne, drept cauză a tuturor slăbiciunilor și păcătoșeniilor morale ale omului, puternic accentuate mai ales de el, carcera sufletului, din care au să se elibereze oamenii prin muncă sprijinită pe autocunoștință și pe examinare zilnică în sine însuși și în dragoste și ajutor reciproc, la care ei sunt obligați prin înrudirea lor naturală, pentru a reveni prin această în adevărata lor patrie și a participa la viața adevărată. Din această precumpănire a interesului practic-etic, îndreptat puternic religios, se explică și ocuparea sa cuprinzătoare cu prescripții speciale de viață, a căror tratare, în amănunțimea și dezvoltarea ei, purtată de cea mai adâncă seriozitate, și în lipsa ei de temeinicie științifică, ia firește foarte des caracterul de declamații.

Acest caracter precumpănitor moralizator, l-a păstrat stoicismul din epoca imperială și la ceilalți reprezentanți ai săi. Special de energice erau predicile morale ale lui Musonius, pe când Epictet, ca șef al unei școli proprii, poseda, dintre toți acești stoici mai tineri, pe de o parte cel mai mare interes teoretic, și de aici se silea la stoicismul mai vechi, înainte de toți la Chrysipp, chiar și peste stoicii medii, pe de altă parte însă lăsă să vină pe primul plan și mai puternic momentul religios, când nu numai că accentuă prea vioi gândul deja vechi stoic al înrudirii tuturor oamenilor, inclusiv a sclavilor, și prin acesta ajunse unul dintre propagatorii cei mai calzi ai umanității, dar, și ieșind departe peste asta, găsi izvorul întregii filosofii în conștiința slăbiciunii omenești și desemna pe filosofii, ascutit de progresivi, ca doctori sufletești și servitori ai lui Dumnezeu, care în baza iluminării divine trebuiau să fie capacitați în a comunica masei de oameni datoriile acestora. Lui i s-a alăturat apoi, firește iarăși mai mult în scop curat moralizator, Marc Aureliu, și s-a abătut numai într-un punct de la Epictet, că el punea grija de propriul stat mai presus de gândul umanității.

Dintre alți stoici din această epocă, ne dau o privire în interpretarea de către stoici alegorică și etimologizatoare a lui Homer și a miturilor, Heracleitos (sub Augustus ?), autorul lui *Homeerikà problémata* și L. Annaeus Cornutus cu al său

*Compendium al teologiei eline*; în secolul al II-lea p. Chr. scrise Cleomede a sa *kyklikée theooría meteóoroon*, în care, mai ales după Poseidoniu, prezintă astronomia stoică.

Prin descoperirea unor papirusuri a ajuns la lumină un fragment din doctrina elementară etică a unui alt stoic din acea vreme, Hierocles, ale cărui fragmente eterogene, conservate la Stobaios, au fost atribuite greșit mai înainte neoplatonicului Hierocles, comentatorul lui *Carmen aureum*. Fragmentul *eethikée stoicheíoonis* este interesant nu numai ca și cuprins, însă extrem de important anume de aceea, fiindcă procură dovada că și în stoicismul de mai târziu se produsese lucrări sistematice științifice, nu cumva numai pe terenul mai mult periferic al interpretării alegorice de mituri.

În legătură cu direcția moralizatoare din stoicism, care direcție înclina în parte chiar spre cinism, reiese iarăși în secolul I și II p. Chr. și cinismul propriu mai mult în acei predicatori ambulanți, care umblau din oraș în oraș în costum de filosofi cu brutalitate înghesuitoare și cerșetorie actoricească, figuri ciudate, care sunt de interes mai mult din punct de vedere cultural-istoric decât stoic. Aici aparține înainte de toate Demetriu, pe care Seneca îl amintește de mai multe ori cu laudă drept contemporan, ba chiar îl numește cu mândrie *al nostru*. Sub Hadrian a trăit Oinomaus din Gadara, care în scrierea sa *Goéetoon phoorá* combătea credința în oracole, și aventurosul Peregrinus Proteus, pe care l-a descris Lucian. Alături de acești cinici declarați, care se deosebesc limpede de stoicism, ba chiar intră în contrast mai mult sau mai puțin cu stoicismul, stau acei din direcția mai blândă sau eclectică, Demonax, contemporanul lui Oinomaus, despre care Lucian a schițat o descriere simpatcă, a cărei sinceritate este pusă la îndoială pe nedrept, Chebes, pretinsul autor al cărții de morală stoico-pitagoreică îmbrăcată în haina alegoriei, în fine vestitul retor Dion din Prussa (născut pe la 40 p. Chr.) care în anii ulteriori s-a dezvoltat ca predicatorul unui cinism nobil, pozitiv, național, totuși cu activitatea sa publicistică aparține mai mult istoriei generale a literaturii decât a filosofiei.

# **SCEPTICISMUL AENESIDEMIC. POZITIVISMUL ȘI FILOSOFIA REVELAȚIEI**

De însemnătate filosofică mai mare decât dezvoltarea filosofiei eclectice din primul secol, care se desfășură în stoicismul nou la Roma și în Epir, într-o direcțiune mai mult sau mai puțin curat moralizatoare, fu modelarea filosofiei în Orient. Aici în Alexandria, Aenesidem, un școlar ceva mai tânăr decât Cicero al Academiei sceptice, nemulțumit de concesiunile, pe care la făcuse dogmatismului scepticismului academic, cu teoria sa a probabilității și cu aplicarea acestei teorii pe terenul practic și teoretic, și care concesiile apărură și mai fatale ale direcțiunii lui Antiochos în Academie, acest Aenesidem căută să readucă dogmatismul la forma sa originală, așa cum o posedase la Pyrrhon și la Timon, și ajunse prin acesta fondatorul unui nou scepticism pyrrhonic.

## AENESIDEM

Aenesidem din Cnosos predă în Alexandria și scrisese *Pyrrooneioi λόγοι*, pe care le dedică unui academic L. Tubero. Timpul vieții sale este pus acum îndeobște în primul secol a. Chr.; în neînțelegere mai suntem numai asupra faptului, dacă activitatea sa aparține jumătății a doua din acest secol, sau este de pus câteva decenii mai devreme. Pentru prima presupunere vorbește faptul, că Cicero evident nu l-a cunoscut, în timp ce Philon Judeul l-a folosit; Tubero, căruia îi fu dedicată opera, poate de aceea să fi fost doar amicul cunoscut al lui Cicero, numai că opera sa trebuie să fi fost scrisă, fără îndoială, puțin timp înainte sau, imediat după moartea lui Cicero.

La realizarea intenției sale, Aenesidem se apucă de lucru mult mai îndemânat decât predecesorii săi mai vechi. În primul rând găsi motivul hotărâtor pentru atitudinea rezervată (*epoché*) a scepticismului în alterarea neîncetată, incontestabilă a percepțiilor și judecăților omenești, alterare pe care însăși căută s-o explice și s-o sprijine iarăși cu cei 10 tropi stabiliți pentru prima dată de către el. Dintre acești 10 tropi, primii cinci cu trimiterea lor la deosebirea viețuitoarelor în general, mai departe la deosebirea oamenilor între ei, a organelor senzoriale, a stărilor (boală-sănătate) și a rezultatelor educației în înțelesul cel mai larg, privesc cauzele subiective pentru acele fapte, în timp ce ultimii cinci, care trimit la intercalarea fiecărui lucru în vreun mediu, ca aer sau apă etc., la poziția sa schimbătoare față de subiect, la influența schimbării cantității sale sau a anumitor calități, ca răcoarea și căldura, la simpla relativitate a anumitor însușiri, ca de pildă la dreapta și la stânga, și în cele din urmă la influența frecvenței sau rarității, acești ultimi cinci tropi voiesc să enumere în schimb cauzele așezate în însuși lucrul. Sprijinit pe această cercetare fundamentală, Aenesidem primi apoi lupta de asemenea împotriva dogmatismului, însă modelă și această

luptă mai ales, în perfecționarea și adâncirea procedeului aplicat deja de către Carneade, în timp ce nu atacă toate tezele dogmatice, lămuri numai presupunerile fundamentale ale disciplinelor individuale: existența unui fiind cu adevărat, a unei cauze, a devenirii, a percepției, trecerea de la percepții la imperceptibil sau inducția, mai departe lămuri deducția și în cele din urmă și principiile etice și, iarăși sub impresia dezvoltării, impresie pe care o încercase în Academie gândul sceptic, de asemenea nu mai afirma, că nimic n-ar putea să fie cunoscut, ci numai, că nimic nu s-ar cunoaște până acum și că de aceea pentru prima dată *epohée* sceptic ar rămâne încă purtarea cea mai exactă, chiar dacă nu s-ar putea contesta îndreptățirea unei cercetări mai departe (*zéeteesis*).

Acest rezultat însă al discuției sale cu privire la teoria cunoștinței, care rezultat mai fu subliniat de observația luată de asemenea din Academie, că la teza fundamentală sceptică n-ar fi vorba de o dogmă, ci numai de o mărturisire subiectivă, a îndemnat în cele din urmă acum pe înnoitorul pyrrhonismului, care la origine aparținuse el însuși Academiei mai înțeleghătoare, să dea de asemenea o concepție pozitivă despre lume, care, sub influență stoică, într-adevăr nu făcea drept criteriu modificarea generală dezvoltată din *próleipsis*, ci modificarea ei potrivită cu punctul de vedere aenesidemic a acordului majorității și, din punct de vedere material, ajunse natural la filosofia eclectică dominantă în întreaga epocă, în care Aenesidem accentuă mai puternic numai momentul heraclitic, la care se putea simți atras în special în urma trimeriei sale la schimbarea constantă a reprezentărilor.

Pornirea lui Aenesidem a ajuns epocală pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei antice în Orient. Motivarea sa pentru atitudinea sceptică a dat dogmatismului rațional lovitura de grație, în anumit înțeles. Dacă în epoca luptelor neconținute între Academia sceptică și celelalte școli, dogmatismul ajunsese din ce în ce mai mult în ariergardă, și dacă știuse să se descurce în cele din urmă numai prin recursul la mintea sănătoasă a omului, dacă fără îndoială știuse prin aceasta să paralizeze până în oarecare grad și pe însuși rivalul său, apoi de la pornirea lui

Aenesidem timp de secole el s-a prăbușit. Dezvoltarea, care se îndeplinește în epoca de după el în filosofia antică, nu mai știe nimic despre cunoștința rațională a celui cu adevărat existent. Ea apucă cele două drumuri, care mai rămăneau deschise, având în vedere metafizica rațională, socotită ca imposibilă, apucă drumul cu totul nou al pozitivismului și drumul revelației, drum chiar pregătit în vremea mai veche.

## POZITIVISMUL

Întoarcerea spre pozitivism o capătă filosofia antică în școala lui Aenesidem însuși, sub influența legăturii ei cu doctorii empirici. Printre succesorii lui Aenesidem sunt ținuți în seamă pentru această dezvoltare Agrippa, Menodotos și Sextus Empiricus.

Despre Agrippa știm numai prin menționarea doctrinei sale despre cei cinci tropi, suntem însă îndreptățiți să-l punem înaintea lui Menodotos.

Menodotos fu al patrulea succesor al lui Aenesidem și stătu în același timp în fruntea școlii empirice de medici. Probabil trăi și el de asemenea la Alexandria. Aparține secolului al II-lea creștin.

Al doilea succesor al său, Sextus Empiricus, a cărui activitate cade în a doua jumătate a secolului al II-lea creștin, fu de asemenea director al școlii empirice de doctori. Însă nici patria sa, nici domiciliul său nu sunt cunoscute sigur. Scrierile sale formează dimpotrivă totalitatea cea mai completă a doctrinelor sceptice. S-au păstrat *Pyrrōneioi hypotypōseis* în trei cărți și alte două opere care obișnuiesc să fie cuprinse sub titlul *Adversus Mathematicos*. De la mulți alți sceptici nu s-a păstrat decât numele.

Școala lui Aenesidem merse mai departe, în primul rând în încercarea de a elabora cât mai posibil de accentuat principiile scepticismului neopyrrhonic. Agrippa enumără în succesiune sistematică cinci principii de felul acesta: 1. lupta părerilor (*hò*

*apó tées diaphoonías*), 2. gândul deja atins de Carneade, că dovedirea ar cere sau un regres infinit de premise (*hò eis ápeiron ekbálloon*) sau 3. în chip nepermis ar presupune premise nedovedite (*hò hypothetikós*), 4. considerarea, că procedeul științific și-ar sprijini dovezile pe presupuneri, care ca atare ar putea să fie dovedite mai întâi prin ceea ce era de dovedit (*hò diálleelos*) și 5. rivalitatea percepțiilor și judecăților (*hò ápó tou prós ti tópos*). Însă în același timp radicalizează punctul de vedere al școlii prin aceea că vede în acești tropi motive pentru deplina imposibilitate a dezlegării unei probleme metafizice și cu aceasta scapă noul pyrrhonism cū totul de urmele Academiei și-l readuce iarăși la rigorismul vechiului pyrrhonism. Prin Menodotos, care de altfel stă pe punctul de vedere al lui Agrippa, acești cinci tropi fură reduși și mai departe, anume la disjuncția simplă, că și cunoștința ar trebui să fie sau o cunoștință directă sau una indirectă: prima nu există, din pricina diafoniei care se află în toate chestiunile, și cea de a doua este exclusă, fiindcă lumea nu ar putea să asigure motivul cunoștinței nici printr-un al treilea, din pricina lui *regressus ad infinitum*, nici prin urmarea sa, din pricina dialelei, nici pe calea cunoștinței directe, din pricina imposibilității deja stabilite a acesteia. Totuși apartinerea sa la școala empirică de medici îl sili, să iasă peste simpla critică a dogmatismului și-l duse la o concepție cu totul gen nou a activității științifice și filosofice, care activitate, cu respingere de către ea a întregii metafizici și cu limitarea ei la fenomene, poate să fie desemnată numai ca pozitivistă.

## SEXTUS EMPIRICUS

Completa sa tratare amănunțită a găsit-o acest pozitivism însă, abia la Sextus Empiricus. În expunerea sa amănunțită, consacrată înțelegerii exacte ca și apărării punctului de vedere sceptic, respingerea vechii obiecții a dogmaticilor, că

scepticismul ar face imposibilă în principiu orice viață și acțiune, îl duse la declarația, că ar mai exista fenomene în afară de transcendent, pe care nu i-ar veni nicidecum în minte scepticului să le tăgăduiască în sine. După el, aceste fenomene formează terenul, cu care are de a face scepticul, și în care caută să se orienteze cu ajutorul anumitor criterii, oferite lui de cugetarea rațională. Ca astfel de criterii numește patru: îndrumarea de la natura omenească (*hyphéegesis physeos*), constrângerea din partea nevoilor fizice (*anánkee pathóon*), tradiția indigenă pe terenul juridic și moral (*parádosis nómoôn kai éthoon*) și învățăturile științelor (*didaskalia tehnóoon*). Sub aceste științe însă, nu mai înțelege acum silințele dogmaticilor îndreptate la cunoașterea celui cu adevărat existent, ci pe acele silințe, care privesc mai întâi fenomenele și caută să așeze în formă sistematică, cu ajutorul amintirii și al recapitulării, numai aceste fenomene și principiile generale care privesc succesiunea lor temporală, care silințe în al doilea rând sunt de folosit pentru viață și care silințe în al treilea rând, își ajung în realitate țelul, adică folosul pentru viață. Medicina drept cunoașterea suferințelor corporale și a mijloacelor, de a vindeca aceste suferințe, și filosofia drept destoinică, de a ajuta celor suferinzi de boala sufletească a închipuirii dogmatice, sunt socotite de aceea de conducătorul sceptic al școlii empirice de medici, ca științele cele mai valoroase, despre care este convins în același timp, că ele - filosofia totdeauna și medicina cel puțin adeseori - își pot atinge scopul în adevăr. Această știință, nu goală și numai închipuită, dar pozitivă și importantă în viață, în orice chip, formează însă împreună cu celelalte trei criterii empiria liberă de metafizică (*aphilósophos téereesis*), care permite omului nu numai acțiunea, dar este și drumul cel mai sigur, ba încă singurul drum la fericire, fericire care în forma liniștii sufletești formează și pentru el țelul oricărei filosofii și motivul întregii filosofări.

Cum că abia tropii lui Agrippa exprimă principiile sceptice în cuprinsul lor întreg și în întreaga lor adâncime, accentuează și Richter. Însă acești tropi nu conțin, după cum crede el, chintesența scepticismului rațional (în timp ce tropii lui Aenesidem dezvăluiesc numai scepticismul senzorial), ci



cuprind sistematic la un loc totalitatea factorilor conducători la abținere, dintre care Aenesidem accentuasă numai pe unul: conflictul părerilor.

Dintre operele lui Sextus, cartea întâia a *Hipotipozelor* formează expunerea sistematică a punctului de vedere sceptic, în timp ce cartea a II-a și a III-a, tot așa ca și cărțile *Adversus Mathematicos* cuprind aplicarea acestui punct de vedere la diferite științe, și în adevăr de așa fel, că *Paralele Hip. II* și *Adv. Math. VII-XI* se ocupă cu disciplinele filosofice : logica, fizica, și etica, și *Adv. Math. I-VI* se ocupă cu științele enciclice; gramatică, retorică, geometrie, aritmetică, astronomie, muzică. În amănunt, Sextus a folosit în măsura cea mai întinsă scrieri mai vechi, însă și-a păstrat absolut punctul său de vedere și a liberat scepticismul de asemenea iarăși de punctul de vedere riguros al predecesorilor săi imediați. Interesantă este împărțirea de către el a tuturor școlilor filosofice în *dogmatice*, *academice* și *sceptice*, la care găsește deosebirea între filosofia academică și sceptică, în adevăr în chip nu nemeritat, în faptul, că aceea academică declară ca de necunoscut pe cel cu adevărat existent, în timp ce filosofia sceptică afirma numai, că acela cu adevărat existent n-a fost încă găsit și de aceea știința să mai continue cu căutarea lui. De fapt, aceasta era tocmai particularitatea scepticismului academic.

Cu păreriile școlii empirice de medici, care cu respingerea tuturor teoriilor etiologice care limitau numai la observarea medicală (*téereesis*) stă în legătură cu tratarea mai dezvoltată, pe care scepticii de la Aenesidem o acordară noțiunii cauzalității, în care noțiune descoperiră variate greutăți dialectice și metafizice : relativitatea sa, raportul de timp între cauză și efect, pluralitatea cauzelor pentru fiecare, întâmplare, insuficiența ipotezelor, care ele însele cer iarăși explicări cauzale.

## TRANZIȚIA LA FILOSOFIA REVELAȚIEI

În timp ce scepticismul în felul acesta în școala lui Aenesidem duse la un pozitivism, care renunță în cele din urmă la cunoașterea absolutului și conduse soarta și energia omului către aceea, ce putea să aducă folos vieții, el a acționat cu totul altfel la toți aceia, care stăteau sub impresia dispozițiunii religioase, care dispoziție se stabilise în timpul acesta la popoarele imperiului roman și crescuse în o puternică dorință după o convingere mântuitoare. În aceste cercuri - și acestea sunt cercurile masei mari - se pierduse de asemenea ce-i drept încrederea în productivitatea nelimitată a forțelor cunoștinței omenești, însă în locul încrederii nu venise o autolămurire critică, ci o căutare vagă după o mulțumire superioară, misterioasă și un dor fierbinte de ajutor suprapământesc, care dor, după ce vechiul politeism, cu rădăcini în legătura națională, își trăise traiul, se mulțumi cu primirea lacomă a cultelor orientale și apoi cu convertirea la Evanghelie, care punea tuturor, chiar săracilor și neînsemnaților, în perspectivă un Dincolo mai bun.

În fața acestei puteri violente a instinctului religios, trebuia și filosofia, pentru a se afirma, să cârmească pe drumuri religioase, și în felul acesta fu destul de natural, că ea trecu de la senzorialism și raționalism, care stăpâniseră epoca postaristotelică, la misticism, și acum, în continuarea mai departe a revenirii, caracteristicie pentru acest timp, la sistemele mai vechi, filosofia apucă acea concepția despre lume, în care dispoziția religioasă își găsisse până acum expresia cea mai puternică : apucă platonismul. Metafizica sa transcendentă, separarea de către el a lumii imateriale și materiale, principiul său teleologic, care învăța să contemplăm viața naturii și a omului din punctul de vedere al scopului divin despre lume, îl făcea să apară chemat să dea procesului de asimilare al religiilor

forma științifică. Lumea sa noțională era în stare, să primească în sine reprezentările religioase ale Orientului ; el dădu materialul filosofic, cu care noua religie, Creștinismul, se dezvoltă în sistem doctrinar ; din el în fine Elenismul făcu încă odată o încercare grandioasă, de a forma religia din însăși filosofie și de a pune alături de credința revelației obiective o credință dobândită prin revelația subiectivă.

Centrul acestei mișcări fu Alexandria, unde în mișcarea cea mai vie a popoarelor Orientului și Occidentului, se îndeplini în măsura cea mai mare și contopirea religiilor. Aici are loc pe la începutul erei noastre o contopire specifică a platonismului cu dogma iudaică în așa numita filosofie alexandrină a religiei : purtătorul ei este Philon din Alexandria.

## PHILON DIN ALEXANDRIA

Philon (cam de la 20 a. Chr. până la 50 p. Chr.) se cobora din una dintre cele mai distinse familii iudaice din Alexandria; el a condus în anul 40 ambasada, pe care evreii din Alexandria au trimis-o la Caligula.

Chiar de la mijlocul secolului al II-lea a. Chr., este de observat o influență a filosofiei grecești, mai ales a teoriilor platonice, stoice și aristotelice, asupra Exegezei iudaice. Martorul cel mai timpuriu al acestei influențe este peripateticul iudaic Aristobulos (pe la anul 100 a. Chr.), a cărui existență, contestată de mulți, este pusă într-o epocă mai târzie iar părerile șovăiesc între anii 100 a. Chr. și 200 p. Chr. Doctrinile acestui Aristobulos, în cazul că ele aparțin acelei epoci mai timpurii (divinitate transcendentă, forță activă a lui Dumnezeu în felul imanenței stoice, ființe mijlocii între Dumnezeu și lume, dependența filosofiei grecești de revelația iudaică) sunt aceleași, care apar la Philon în perfecționare deplină și limpede, care primul a făcut în realitate încercarea, de a lega sistematic doctrinele Vechiului Testament cu filosofia greacă. Același lucru se poate spune despre așa-numita scrisoare a lui Aristeeas, care

probabil a fost compusă de un iudeu pe la anul 100 a. Chr. Printre scrierile biblice însele, arată influența puternică a filosofiei grecești pseudosolomonica numită *Cartea Înțelepciunii*, apărută înainte de Philon, care carte operează cu reprezentări și expresii stoice (*pneúma noeròn diéekon dià pántoon, apórroia*) și încă mai mult așa-numita a patra *Carte a Maccabeilor*, care nu este nimic altceva decât o diatribă filosofică în cadrul teologiei iudaice, în care capitolul stoic despre biruirea afectelor este tratat cu expresii stoice.

La Philon scepticismul aenesidemic a dus la rezultatul, că el socotea ca exclusă posibilitatea, de a ajunge prin proprie forță la cunoșterea deplină a adevărului, și de aceea nu mai credea și în existența unui înțelept desăvârșit printre oameni. Numai Dumnezeu valorează pentru el ca înțelept și numai de la Dumnezeu poate omul primi adevărul. Adevărul este așternut în scrierile Vechiului Testament, mai ales în cărțile mozaice. De aceea filosofia lui Philon nu vrea să fie nimic altceva decât o comentare a documentelor descendente de la Dumnezeu, la care se folosește în chip foarte darnic și în același timp foarte arbitrar de interpretare alegorică. Totuși, filosofia dobândită pe această cale este, în fond, numai o modificare a filosofiei eclectice, dominante atunci, cu particularitatea că la ea se adaugă de acum înainte și o găteală specific iudaică.

Aceasta se arată înainte de toate în transcendența lui Dumnezeu, accentuată foarte puternic de către Philon. Dumnezeu este ridicat așa de mult deasupra a tot ce este limitat, că poate fi conceput în mod propriu numai negativ, prin negarea tuturor calităților empirice (*ápoios*), și, cu totul abstract, ca Firea absolută (*tò ón* - după principiul platonice de asemenea *tò gennikóotaton*), care Fire este ridicată deasupra tuturor desăvârșirilor reprezentabile oamenilor, de asemenea deasupra virtuții și înțelepciunii, ba chiar deasupra oricărei denumiri (*árreetos*). Totuși ființa divină care tronează la capătul extrem al cerului, este forța, care creează lumea întreagă cu bunătatea sa și o domină cu puterea sa. Cum divinitatea însă nu poate intra în legătură directă cu materia impură și rea, care formează principiul pasiv al materiei față de divinitate, atunci se despart

din ea forțele (*dynámeis*), cu puterea cărora divinitatea formează și conduce lumea. Aceste forțe (stoice) sunt identificate pe de o parte cu ideile (platonice), pe de altă parte cu îngerii religiei iudaice: însă monada lor este *lógos*, al doilea Dumnezeu, conținutul pe de o parte al tuturor ideilor străfigurative (*lógos endiáthetos* = *sophia*), pe de o parte este conținutul forțelor constructive conform scopului, care revelează ființa divină în lume (*lógos prophorikós*) și în același timp instrumentul lui Dumnezeu la crearea lumii. Însă acest *Lógos* nu mai este acum pentru Philon un factor numai cosmologic, ci cuprinde, în calitate de mijlocitorul cel mai general între Dumnezeu și lume, de asemenea caracterul unui principiu soteriologic, întrucât pune o vorbă bună la Dumnezeu pentru lume.

În om, ca microcosmos, stă spiritul coborât din originea divină și intrat din afară în om (*nóus*), spiritul stă față în față cu senzualitatea (*sárx*) funestă și este încurcat în ea ca într-o închisoare prin proprie vină, așa că el poate să fie mântuit din păcătoșenia sa condiționată astfel, numai cu ajutorul divin. Sarcina sa este, de a se asemana cu ființa curat spirituală a divinității: însă mortificarea tuturor poftelor senzual egoiste și purificarea intelectuală, care încă se ridică deasupra acestui ideal etic, și pe care omul o găsește în cunoștință, însă o poate ajunge numai prin grație divină, sunt totuși numai pretepte pentru acea fericire superioară, care este căpătată prin devotarea deplină a individualității față de ființa divină, prin unire mistică cu ființa divină. Acest extáz, care stă în afară de orice conștiință (*ékstasis*), care pășește pentru prima dată aici ca principiu al cunoștinței în filosofie, revine, ca revelare indescriptibilă și de ținut secretă a divinității, numai oamenilor celor mai desăvârșiți, numai acelora, pe care Dumnezeu îi are dragi. Numai ei se ridică deasupra cunoașterii mereu mai umbroasă a lui Dumnezeu, la care cunoaștere a lui Dumnezeu poate să aducă cunoștința filosofică, una care pornește de la lucruri ca de la acțiunile lui Dumnezeu, și ajung la *émphasin enargéên tou agenéetou*. Sunt oamenii divini spre deosebire de cei intelectuali și de cei pământenii.

Gânduri platonice și stoice, câteodată și aristotelice, se încrucișează în sistemul lui Philon, în chipul cel mai felurit: el le interpretează cu folosire foarte îmbelșugată a metodei stoice a interpretării alegorice a miturilor, punându-le în documentele religiei sale, în doctrina lui Moise, în care doctrina deosebește un înțeles corporal sau literal și un înțeles spiritual, noțional. Însă nu numai în doctrina lui Moise, dar și în doctrinele filosofilor greci, Philon găsește relevările divinității, la care divinitate n-ar ajunge niciodată singure, mijloacele de cunoaștere omenească. Exprimă fără înconjur, că Zenon și-ar fi sorbit doctrina *hóosper apò tées peegées tées Ioudaíoon nomothésias*. În realitate este invers, mai ales doctrina lui Zenon, în general înțelepciunea stoică, mai ales în forma heraclitizatoare a lui Aenesidem, pe care în parte în chip rece și forțat, în parte însă și cu îndemânare de recunoscut, ba nu fără originalitate și fără spirit, a pus-o în Vechiul Testament, ale cărui păreri sunt înrudite de fapt cu acelea din stoicism în multe pasaje. În timp ce platonul și peripateticul ies la iveală într-adevăr numai în metafizică și teologie, totuși de așa fel, că se mai adaugă numai în oarecare măsură ca încheiere încoronatoare la imanența stoică, pe care Philon o reprezenta în etică, însă și în antropologie și în teoria cunoștinței, aproape întreg ca stoic, și într-adevăr ca stoic de cea mai severă datină, care nu se sfiește, de a reprezenta cu convingere și cele mai numeroase principii contestate (despre *apátheia*, despre condamnabilitatea compătimirii, despre natura de rege a înțeleptului, despre unicitatea vieții, despre fericirea desăvârșită produsă prin ea, cu totul nedependentă de durată). Natural că aceasta nu exclude faptul, că pretutindeni, unde stă în discuție teismul său specific iudaic și unde nu-i mai putea ajunge concepția stoică despre lume, Philon se sprijină instinctiv numai pe platonism, care-i era cunoscut de altfel în fond desigur numai din operele stoicilor platonizatori, mai ales din cele ale lui Poseidonios. Polemică adevărată împotriva stoicismului, și într-adevăr din punct de vedere peripatetic, dezvoltă numai în scrierea *Peri aphtharsías kósmou*, a cărei autenticitate de altfel, și după argumentările lui F. Cumont în prefața ediției sale, nu mai este nicidecum ridicată mai presus de orice îndoială.

## PLUTARH DIN CHERONEA

Sub influența scepticismului aenesidemic și poate prin mijlocirea lui Philon, platonismul din primul și al doilea secol p. Chr. se îndreaptă de asemenea spre filosofia revelației. Ca reprezentant al său principal este de numit Plutarh din Cheronea, în a cărei filosofie pe de o parte operele lui Platon joacă aproape același rol, pe care-l joacă în filosofia lui Philon scrierile mozaice, în timp ce filosofia sa pe de altă parte, de asemenea fiind în acord esențial cu Philon, vede mijlocul, de a dobândi adevărul, în revelația pregătită prin desfacerea de senzorialitate și prin deplină autorenunțare și care revelație revine omului în starea de entuziasm (*mania*) prin bunătatea lui Dumnezeu, ca o lumină fulgerătoare (Platon).

În amănuntele filosofiei sale, care este în general iarăși un semn al filosofiei eclectice, însă cu o predominare a gândurilor platonice, și care de asemenea se limitează la chestiunile etico-teologice, iese la iveală mai înainte de toate dualismul între Dumnezeu și lume, între sufletul rațional și irațional (*nóus kai psychê*), dualism accentuat în special de către Philon, însă de asemenea existent chiar la Platon și la stoicii și la neopitagoreii influențați de Platon. Transcendența divinității simple, veșnice și inalterabile, în contrast cu lumea compusă, devenită și prinsă în alterare continuă, caută și el s-o înalțe după posibilitate și prin aceasta se vede de asemenea silit să accepte un principiu separat al răului, și să intercaleze între Dumnezeu și lume tot felul de ființe mijlocii, prin care intercalare i se dă în același timp prilejul de a-și însuși, cu ajutorul interpretării alegorice, și sincretismul religios al epocii. Prin aceasta formează o pregătire importantă a neoplatonismului. Însă în etică, pe care o sprijină pe antropologia și psihologia sa de asemenea dualiste, se așează în teoria bunurilor, tot așa ca și în teoria despre afecte și despre virtuți, în polemică puternică cu epicureii și de asemenea cu

stoicii, pe punctul său de vedere al şcolii peripatetice şi mai ales al şcolii academice şi intervine din acest motiv nu numai pentru înţâietatea activităţii practice, mai ales politice, înaintea activităţii numai teoretice, dar se exprimă de asemenea, în ciuda oricărei recunoaşteri a înrudirii tuturor oamenilor şi a cosmopolitismului stoic, ca şi Cicero, şi cu toată hotărârea, pentru activarea în viaţa statului propriu, care valorează, pentru el ca adevărata scenă a tuturor virtuţilor. Însă pentru el, condiţia oricărei lucrări morale, este credinţa în Dumnezeu, pe care oamenii au să şi-l ia ca model, şi a cărui existenţă Plutarh o apără cu cea mai mare hotărâre împotriva oricărui ateism. Însă cu aceasta, ajunge şi pentru el ca ţel al filosofiei, cunoaşterea lui Dumnezeu, care este dobândit numai pe căi mistice, privirea la Dumnezeu, şi filosofia însăşi se transformă pentru el în drumul spre teologie.

Scrierile filosofice în înţelesul cel mai larg al cuvântului ale lui Plutarh (45 - 125 p. Chr.), care fu în Atena şcolar al platonului Ammonius, şi care a fost de asemenea la Roma şi la Alexandria, au fost adunate, în contrast cu biografiile sale, sub titlul *Moralia*, şi au fost editate din nou. Aceste scrieri numeroase, foarte variate în cuprins ca amănunte şi de nici o însemnătate filosofică de sine stătătoare, sunt totuşi în totalitatea lor extrem de preţioase, nu numai din pricina bogatului material de cugetare, prelucrat în ele, dar şi ca documente ale unui spirit cuminte şi cultivat multilateral, pe baza platonismului, umblând serios după un cuprins moral de viaţă şi după săturare religioasă, care spirit în adevăr, sub influenţa lui Philon şi a scepticismului, se supunea din ce în ce mai mult unui misticism superstiţios, însă totodată totuşi, analog cu Cicero, susţinea activarea în viaţa practică şi într-adevăr înainte de toate în viaţa politică, împreună cu Philon, împotriva stoicilor şi epicureilor.

Scrierile filosofice ale lui Apuleius, născut la 125 (*De deo Socratis*, *De dogmate Platonis*, *De mundo*) îl arată ca pe un mistic cam obscur, îndreptat la superstiţii.

La platonismul eclectic din secolul al II-lea mai pot să fie socotiţi şi retorul filosofator Maximus din Tyr, matematicianul Theon din Smyrna, în vremea lui Hadrian, Gaius comentatorul



lui Platon, viețuitor în prima jumătate a secolului al II-lea, ca și scolarul său Albinus și adversarul creștinismului, cunoscut prin scrierea polemică a lui Origene, *Celsus*, al cărui *Cuvânt adevărat* a fost scris pe la 178 și perfecționează mai ales transcendența lui Dumnezeu împotriva umanizării sale.

De asemenea Numenius din Apamea, care a trăit în a doua jumătate a secolului al II-lea și stă deja sub influența lui Philon Iudaicul, și probabil și a gnosticilor, face parte din această linie de dezvoltare. Pe ea se sprijină accentuarea de către el a transcendenței lui Dumnezeu, care-l duce la teoria caracteristică pentru el despre cei trei Dumnezei: cel mai înalt Suprasenzorial, Demiurgul modelator al materiei și Universul devenit astfel; tot așa accentuarea de către el a dualismului în om, pe care dualism îl urcă până la acceptarea a două suflete existente deosebit, misticismul său mai departe și înclinarea, legată cu aceasta, spre șoapte și spre misteriozitate ca și sincretismul său religios și filosofic, care cuprinde și iudaismul și și-a găsit o expresie foarte semnificativă în conceperea lui Platon ca *Mooysees attikízon*.

## PATRISTICA

După cum sistemele eleniste, prin concentrarea lor asupra eticii, dăduseră o nouă direcție dezvoltării filosofiei grecești, tot astfel tendința religioasă purtată până în ultimul timp de platonism, care tendință își făcu loc din ce în ce mai puternic în imperiul roman, în primele secole ale erei noastre și nu știu să-și asimileze cele mai deosebite convingeri religioase, aduse o nouă schimbare a punctului de vedere filosofic: de asemenea știința - căci pozitivismul, foarte însemnat în sine, al școlii sceptice de medici rămâne fără influență asupra cercurilor largi - este pusă în fond în serviciul nevoii religioase ridicate la agitație febrilă. Filosofia n-are să mai fie o artă a vieții etice, ea are să fie o religie. Însă în timp ce știința se obosește cu această problemă, o nouă religie își începe mersul victorios asupra lumii vechi.

După esența sa inițială, Evanghelia era străină științei, nici dușmană, nici prietenă: Evanghelia se ținea față de știință tot așa, ca față de Statul vechi. Însă, față de amândouă, trebuia cu timpul să ia o atitudine pozitivă cu atât mai mult, cu cât ea se răspândea la popoarele din Marea Mediterană, potrivit cu impulsul său intern: cursul fu acela, că Biserica, din nevoia apărării, găsi contactul pozitiv cu lumea, își asimilă treptat viața antică și astfel cuceri în cele din urmă știința greacă precum și Statul grec, - totodată însă interveni firește și reacțiunea, întrucât Creștinismul primi în sine momente esențiale din antichitate.

Laicizarea filosofică a Evangheliei, care merge paralel așadar cu organizarea și câștigul puterii politice din partea Bisericii, este desemnată cu numele de *Patristică* și se întinde din secolul al II-lea până în secolele IV și Vp. Chr.

În istoria generală a filosofiei, patristica obișnuiește să fie scoasă din dezvoltarea cugetării antice și să fie tratată abia după aceasta, ca început al filosofiei creștine. Asupra îndreptățirii și oportunității acestei dispozițiuni obișnuite să nu se judece după faptul, că prezenta expunere, abătându-se de la acel mod de tratare, implică în cercul ei cel puțin schițele cele mai generale ale filosofiei patristice: aceasta se petrece, nu numai fiindcă patristica aparține temporar „antichității”, ci mai ales, fiindcă în patristică este de văzut o evoluție finală a cugetării antice, cu totul corespunzătoare neoplatonismului. Însă cu atât mai mult se înțelege de la sine, că, abstracție făcând de toate momentele specific teologice, și privirea totală este restrânsă la accentuarea, cât mai posibil de scurtă, a părții importante din punct de vedere filosofic. Într-adevăr, nu este de așteptat aici multă originalitate filosofică (se găsește numai un anumit înțeles la gnostici și la Origine), ci numai o dislocare și prelucrare a gândirilor grecești, însă aici tocmai din punctul de vedere religios, nu numai al căutării pline de dor, ci al convingerii sigure de credință.

Prilejul, de a lua atitudine față de știința greacă, rezulta pentru creștinism în parte din interesul polemico-apologetic, în parte din interesul organizator-dogmatic.

Odată cu tendința sa propagatoare, creștinismul intră într-o lume, în care și cei mai puțin cultivați învățaseră să se refugieze

din îndoielile lor religioase la doctrine filosofice și în care lume tocmai filosofia se încorda să dea nevoii religioase mulțumirea pierdută; în același timp creștinismul intră în rivalitatea religiilor, rivalitate care, în aceste împrejurări se putea decide numai pentru acea religie, care era în stare să soarbă în sine cel mai complet cuprinsul filosofic al antichității. De aici urmă, că noua religie trebui să facă încercarea de a se da ca o filosofie, nu numai egal îndreptățită cu cele existente, dar superioară lor și care mulțumește în măsura cea mai deplină nevoia religioasă a vremii, filosofie cu un sistem solid de dogme, dezvoltat noțional. La aceasta o sili în același timp și primejdia, că odată cu lărgirea comunităților, în virtutea legăturilor lor variate nu numai cu cercurile de reprezentare greco-romane, dar și cu cele orientale și cu conținutul lor religios, amenința să se piardă unitatea și curățenia concepției creștine despre lume, însă și Biserica în scopul constituției sale interne nu mai avea nevoie numai de simpla *regula fidei*, ci avea nevoie de o perfecționare motivată științific a acestei formule. Însă sarcinei impuse astfel din două părți, creștinismul putu să dea satisfacție sau prin faptul, că întâi încercă să se desăvârșească într-o filosofie, sau prin faptul, că se proclamă fără discuție ca „adevărața filosofie”. Primul drum îl apucară gnosticii, pe cel de al doilea îl apucară apologeții. Însă cum gnosticii, în primul avânt, se porniră mult afară din cadrul regulii de credință, tot astfel dezlegarea temei lor reveni abia școlii de cateheți din Alexandria care, din mulțimea lumii de gândire greacă, și cu considerarea contemporană a regulii de credință, creă creștinismului forma sa științifică în predare.

## GNOSTICISMUL

Dorința, de a progresa peste credință (*pistis*) și peste conținutul transmis al reprezentării sale la o știință directă în privința misterelor divine (*gnóosis*), se stabili, după cum arată scrisorile paulinice cu supraordonarea de către ele a privirii asupra faptului de a crede, deja de timpuriu înlăuntrul

comunităților creștine; o îndeplinire în stil mai mare o găsi pentru prima oară de la începutul secolului al II-lea în cercurile sirico-alexandrine ale creștinismului, unde se întâlneau gânduri neopitagoreice, platonice și philonice cu fanteziile agitate, la care dădea prilej amestecul sirian al cultelor și mitologiilor orientale și occidentale. Rivalitatea religiilor se condensă în ideea acestor gnostici pentru o filosofie creștină a religiei, ai cărei partizani, în cea mai mare parte aparținând membrilor cultivați elenic, ai comunităților, se constituiră în misterii proprii, lărgite departe, își amestecară gândurile filosofice, eclectice de atunci, mai ales forme reprezentate de Philon, cu mitologemele fantastice, ale Orientului și pierdură contactul cu întregul comunității creștine de așa fel, că în cele din urmă fură dați la o parte ca eretici. Reprezentanții principali ai gnosticismului, care de altfel nu este o unitate, ci un șir de secte, și de direcțiuni foarte diferite în parte, sunt Basilide, Valentin, Marcion și Bardesanes.

Despre situația familială a celor mai proeminenți gnostici este cunoscut puțin ; dintre scrieri s-au păstrat numai fragmente cu totul neânsemnate. Mai mult sau mai puțin complete, au ajuns la noi numai scrieri gnostice etice („öfîtice”) în traducere coptă, înainte de toate *Pistis Sophia* în 4 cărți, dintre care ultima pare că reprezintă totuși o scriere specială; mai departe așa numita *Carte Jeu* și una mai mică apocrifă. Încă nu s-a ajuns la înțelegere asupra vârstei și provenienței acestor scrieri, ca și asupra raportului lor reciproc: masa principală pare să aparțină secolului al III-lea și să se fi născut în Egipt, anumite părți constitutive sunt mai vechi desigur. Cunoașterea de către noi a doctrinelor și sistemelor gnostice în general se sprijină pe comunicările adversarilor lor, ale părinților apostolici, ale apologetilor (mai ales Iustin) ale părinților Bisericii până la Augustin (Irineu, *Elenhos kai anatrappée téēs pseudoonymou gnōoseos* prescurtat : *Adversus haerēses* - Hippolit, *Elenhos katà pasōon haeréseōn*, cunoscută sub titlul *Philosophumena*, apoi Tertulian, cu *Adversus Valentinianos*, *Adversus Marcionem* etc.), și ale neoplatonicului Plotin.

Ca reprezentant al celui mai vechi gnosticism creștin, care probabil se urcă la Simon Magul cel menționat în *Faptele Apostolilor* VIII.9, poate să fie considerat Basilide, care predă în Alexandria în epoca lui Hadrian. Un contemporan al lui este Saturnilus, din Antiochia, un succesor este fiul său Isidor. Peste toți ceilalți se ridică în însemnătate intelectuală Valentin, care se cobora probabil din Egipt, era cultivat alexandrinic, trăi mai întâi în Alexandria și apoi la Roma cam de la 135-140 și lăasă în urma sa o școală răspândită până departe, căreia aparțineau între alții Heracleon și Ptolemaeu (ramură italiană). Tot așa, o școală întemeie în acest timp alexandrinul Carpocrates, al cărui băiat Epiphanes a lăsat în urma sa o scriere *Peri dikaíosínees*. Drept cel mai tânăr întemeietor de școală gnostică trece sirianul Bardesanes (pe la 154-222 în Edessa), care combătu pe Marcion, se consacră mai ales speculațiilor astrologice și cosmogonice și este considerat de mulți ca predecesor al manicheismului, întemeiat în anul 242 de către persanul Mani (216-276). O situație specială ocupă ponticul Marcion, care veni la Roma pe la anul 140, întrucât respinse mai ales iudaismul și Vechiul Testament, la fel toate elementele iudaice din Noul Testament și le aduse în contrast dualistic cu creștinismul adevărat, cel paulinic, ca revelația adevăratului Dumnezeu. Totuși de către unii, de pildă de către Harnack, nu este socotit printre gnostici.

Gândul fundamental, care asigură gnosticilor un loc permanent în istoria filosofiei, în ciuda fantasticului senzorial și mitologic, cu care au îndeplinit acest gând, este schițarea, născută din părerea lor fundamentală religioasă, a unei filosofii a istoriei în stilul cel mai mare. În timp ce creștinismul vrea să se înțeleagă ca biruire a iudaismului, ca și a păgânismului, pentru gnosticismul, neobișnuit însă cu cugetarea noțională, lupta religiilor se transformă mitic într-o luptă a zeilor lor și ideologic se transformă în doctrina, că, odată cu apariția lui Hristos, și-au găsit direcția lor decisivă, nu numai dezvoltarea neamului omenesc, dar și istoria întregului univers. Însă această direcție constă în punctul central al creștinismului, în mântuirea de Rău prin deplina revelație a Dumnezeului cel mai înalt în Isus Hristos.

Transformarea tuturor categoriilor natural filosofice în categorii etico-religioase, este deci forma fundamentală a filosofiei gnosticilor : ei încearcă pentru prima dată să înțeleagă, cu unilateralitate radicală, universul numai din punctul de vedere religios și concep procesul lumii ca pe o luptă a Binelui și Răului, care, în virtutea mântuirii prin Hristos, s-ar termina cu victoria Binelui.

Întrucât acest contrast este prins ideologic, el apare în forma dualismului, luat de la filosofia contemporană, dualism al spiritului și al materiei: însă în executarea mitologică, una care ocupă spațiul cu mult mai mare în sistemele gnostice, sunt înfățișate, ca forțele lumii de învins, în parte demonii păgâni, în parte Dumnezeu Vechiului Testament (în figura platoniceului Demiurg) și (în aceeași măsură, ca religiile corespunzătoare față de creștinism), sunt aduși în contrast cu adevăratul Dumnezeu, care i-ar fi biruiți prin revelația sa în Isus.

Era în legătură cu începuturile științei naturale ale filosofiei grecești, că ea nu și-a pus înainte în marile ei sisteme teleologice întrebarea despre sensul total al dezvoltării istorice : disciplina, care-i lipsește, este filosofia istoriei, și această lipsă trebuie s-o simtă tocmai în această epocă a bătrâneții culturii antice. Gnosticii sunt primii filosofi ai istoriei, și cum ei puneau în centrul filosofiei lor istorice principiul creștin al mântuirii prin Isus, așa trebuie să fie recunoscuți absolut ca filosofi ai istoriei și religiei creștine (cu toate abaterile lor metafizice de la Ortodoxia ulterioară).

Biruirea Iudaismului de creștinism este mitologizată de asemenea de bărbați precum Cerinthus (pe la 115) și de sirianul Cerdon (pe la 140), mai ales însă de Marcion și de școlarul său Apelles, în direcția, că Dumnezeu Vechiului Testament, care a clădit lumea și care a dat legea (iudaică), este deosebit, ca un demon inferior, de Dumnezeu cel mai înalt, revelat în Hristos. Acela este cognoscibil (din Natură și din Vechiul Testament), acesta este de nespus și de necunoscut în sine ; acela este numai drept, acesta este bun (deosebirea etică o accentuează mai ales Marcion).

Acest mod de reprezentare îl introduc gnosticii în dualismul Bine și Rău, spirit și materie. Dualismul spirit și materie este efectuat de către Carpocrates în mod cu totul elenistic cu înclinarea cea mai decisivă spre sincretismul platonice, de către Saturnilus și mai ales de către Basilide (după expunerea lui Irineu) este efectuat în același timp cu folosirea mitologemelor orientale. Pluralismul astronomic al reprezentării pitagoreo-aristotelice lasă să-și găsească loc între divinitate și pământ neamuri întregi de îngeri și demoni (în împărțire simbolică cu numere), dintre care apoi îngerul inferior este destul de îndepărtat de perfecțiunea divină, pentru a intra în legătură cu materia impură și ca Demiurg a modela această materie în lume. În această lume vălurește apoi, ca și în lumea spiritelor, lupta desăvârșitului și a nedesăvârșitului, a luminii și a întunericului, până ce, pentru mântuirea spiritului în materie, se coboară în lumea cărnii *lógos*, *nóus*, cel mai desăvârșit dintre eoni, Hristos. Acesta este gândul fundamental al gnosticului, ale cărui nuanțe mitologice izolate nu sunt de însemnătate filosofică.

O antropologie corespunzătoare deosebește în om parte senzorială-materială (*hylee*), partea sufletească demonică (*psychée*) și partea spirituală divină (*pnéuma*). După predominarea unuia dintre aceste trei elemente, oamenii sunt sau pneumatici, care singuri ca *téleioi*, în starea de extaz, sunt părtași la *gnóosis*, sau psihici sau hyletici, o deosebire, care apoi este identificată desigur la prilejuri cu deosebirea în creștini, iudei, și păgâni (Valentin).

Dualismul acestor moduri de a vedea descinde evident din cercul de gânduri alexandrinic, adică elenist, și și-a asimilat abia ca adaos unele analogii din religiile orientale, (*parsismul*); din influențarea gnosticismului, asupra religiilor orientale s-a născut apoi manicheismul, religia extrem dualistă, care a jucat rol așa de însemnat în luptele spirituale ale secolelor următoare.

Totuși acest dualism (potrivit cu tendința sa originară) corespundea într-adevăr convingerilor creștinismului, convingeri etice și crescute din nevoia de mântuire, însă nu corespunde gândului său fundamental metafizic, care, după precedentul iudaic, nu putea să recunoască nici o putere lumească alături de

Dumnezeul viu, și cu acest instinct monistic, acest gând fundamental respinse și căută să biruiască dualismul filosofiei grecești. De aceea sistemele ulterioare ale gnosticilor se apropie mai mult de monismul, care domnea în ortodoxia bisericească, întrucât ei căutau să explice dualitatea din străființa divină prin o emanație, care își are modelul în doctrina stoică despre transformarea focului universal în elemente și care pare să fi ajuns ea însăși iarăși tipică pentru neoplatonism. În felul acesta, Valentin încercă pentru prima dată să mute contrastele în străființa divină (*propátoor*), în timp ce o descrie ca veșnicul abis, (*bythós*), care produce din conținutul său indecibil originar (*sigée = éнноia*) pentru prima dată *pléerooma*, imperiul vigoarei divine sau lumea eonilor, dintre care unul, *sophía*, prin dorința sa neînfrântă, de a rivaliza cu Tatăl, produce avortul materiei, care apoi este modelată ca lume a simțurilor de către Demiurg. În forma curat mistică este încercată aici pentru prima dată biruirea dualismului grecesc și statuarea unui monism spiritualist, o precreație fantastică a neoplatonismului.

## APOLOGEȚII

În timp ce gnosticii făcuseră încercarea, firește insuficientă de tot din punct de vedere filosofic, de a dezvolta odată creștinismul spre filosofie, apologeții căutară să-l stabilească fără vorbă multă ca filosofia adevărată și să-l apere în același timp împotriva tuturor atacurilor. Însă de ei țin bărbați, care, cu mentalitate raționalistă în grad mult mai înalt decât gnosticii, stăpâneau în măsură mai înaltă conținutul de cugetare al filosofiei grecești și eleniste: însă tocmai de aceea trebuia, mai ales când intervenira pentru raționalitatea noii religii, să fie înclinați de asemenea să apropie cât mai mult posibil noul conținut al credinței de rezultatele științei antice și să le pună pe acestea în acel conținut al credinței. În felul acesta, prin ei se îndeplinește, neintenționat, chiar elenizarea Evangheliei. Cei mai



însemnați sunt Iustin și Athenagoras, iar printre romani Minucius Felix și mai târziu Lactantiu.

Așa numiții *Patres apostolici*, care stau la mijloc între scrierile Noului Testament și între literatura apologetică, n-au încă în general atitudine pronunțată față de filosofia greacă, însă totuși arată, în parte chiar în vocabular și în lumea noțională o influență limpede și progresivă a culturii eleniste.

Scrierile apologetilor sunt adunate în cele nouă volume din *Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi*, cei mai vechi până la Athenagoras.

Cel mai important predecesor al lui Iustin este Aristide, filosoful din Atena, a cărui apologie dedicată împăratului Antoniu, găsită și refăcută complet abia în ultimele decenii, deschide cercul acestui gen literar. Ea cuprinde o combatere bine dispusă, însă nu prea adânc pătrunzătoare a păgânismului și iudaismului și cu o argumentare colorată târziu platonice în favoarea adevăratei filosofii.

Flavius Iustin Martirul din Sicchem (Flavia Neapolis) în Samaria, de descindere și cultură greacă, ajunsese după studierea adâncă a sistemelor științei contemporane, între care lui îi plăcea cel mai mult sistemul platonice, la convingerea, că numai credința creștinilor ar fi adevărata filosofie, și suferi moartea la Roma în apărarea acestei doctrine. Dintre scrierile sale sunt în orice caz autentice *Dialogul cu iudeul Tryphon* și cele două *Apologii*.

Școlar al lui Iustin este Tatian Asirianul, care trecu mai târziu în tabăra gnostică. Scrise pe la 165 un *lógos prós Hellenas*, care dă o apărare a creștinismului, originală în parte, respingătoare însă în întregime prin ura sa pasionată împotriva grecilor și a culturii alături de imitarea netăgăduită a retoricii grecești.

Cel mai cultivat și cel mai distins ca pregătire științifică între apologeții greci, chiar dacă tot așa de dependent de elenismul iudaic, este Athenagoras din Atena. El înaintă la 177 lui Marc Aureliu a sa *presbeia perì Christianóon*; de altfel mai este păstrată de la el *Perì anastáseos tóon nekróon*.

De însemnătate mai mică este apologia lui Theophilus din Antiochia pe la 180 și *Apologia* conservată numai fragmentar a

lui Apollinaris din Hieropolis la 172, și o *Apologie* transmisă sub numele lui Melito din Sardes.

Mai desăvârșit, cel puțin în privință formală, decât încercările apologeților greci, este dialogul apologetic *Octavius* al romanului Minucius Felix, (imediat după anul 180), care, în sprijinirea sa pronunțată de Cicero și Seneca, se apropie și în conținut foarte mult de înțelepciunea păgână și înfățișează creștinismul, aproape în întregime, în înțelesul unui raționalism etic.

Literatură apologetică a mai produs câteva flori noi și în sec. III și IV, când interesul vital al creștinătății nu mai era îndreptat spre justificare înaintea culturii păgâne și înaintea statului roman, ci era îndreptat la constituirea internă a Bisericii, a doctrinei și a regimului ei de viață. În primul rând face parte de aici *Apologeticum*, cu care Tertulian își deschide în anul 197 activitatea sa publicistică. Peste 100 de ani mai târziu, scrise retorul african Arnobius, în primul rând pentru justificarea și consolidarea propriei sale convertiri, o scriere voluminoasă împotriva păgânismului (*Adversus Gentes*), care conține mult material prețios pentru istoria filosofiei vechi. Scrierea cea mai completă după formă și conținut, deși fără critică de sine stătătoare și fără însemnătate filosofică, o produse școlarul său Firmianus Lactantius, supranumit Cicero cel creștin, în cele șapte cărți *Divinae institutiones*, o prezentare sistematică a concepției creștine despre lume și a moralei creștine, ale cărei trăsături individuale s-ar găsi risipite într-adevăr și în filosofia greacă, însă care în totalitatea ei ar putea să fie concepută și motivată numai prin iluminarea divină.

Străduința acestor apologeți elenizatori este îndreptățită să dovedească faptul că creștinismul ar fi singura filosofie adevărată, întrucât ar acorda nu numai cunoștința exactă, dar și dreapta conducere a vieții și adevărata fericire în aceasta ca și în cealaltă viață: însă această superioritate a filosofiei creștine o reduc la faptul, că ea singură se sprijină pe deplină revelație a divinității în Isus Hristos. Căci tot raționalul numai prin revelație divină revine omului încurcat în lumea rea a simțurilor și omului extrem de limitat în cunoștința sa. E drept, această revelație a

fost activă de la început în lumea oamenilor și tot ce-au cunoscut ca adevărat marii învățători ai grecismului (un Pitagora, Socrate, Platon), îl datorează nu rațiunii proprii, ci în parte direct revelației divine, în parte indirect doctrinelor revelate ale lui Moise și ale profețiilor, pe care trebuie să le fi folosit; însă toate aceste revelații au pășit numai sporadic și neperfect (ca *lógos spermatikós*), și abia în Isus este revelat întreg și deplin logosul divin, a ajuns om: căci divinitatea anonimă și de nespus în sine, și-a desfășurat toată ființa sa în Fiu.

Specificul în doctrina acestor bărbați, mai ales a lui Iustin, este identificarea efectuată a raționalului și a revelatului; identificarea fu pregătită prin noțiunea stoică de logos și prin prefacerea acestei noțiuni la Philon, prin care prefacere caracterul material al lui *lógos* fusese lepădat și rămăsese numai atotprezența spiritului divin în natură și în istorie. De aceea când Iustin găsește tocmai la filosofii antici aproape toate momentele individuale ale adevărului creștin pe care le socotește precumpănitor din punct de vedere moral, când crede, că prin influență divină li s-ar da tuturor popoarelor ceva din adevărul etern, mai ales reprezentarea lui Dumnezeu și noțiunile etice cele mai generale, ca dotare naturală (*émphyton*), atunci el consideră din partea sa ca inspirat aceea, ce valorează ca rațional și natural pentru știința grecească, găsește de aceea în doctrinele acceptate de către el și îndreptățite ca creștine; în parte revelația directă, în parte o asimilare a manifestațiunilor lui Moise și a profețiilor, a căror cunoaștere o privește ca îndubitabilă la Platon, așa cum aceeași mențiune o făcuse Philon chiar înaintea lui. Pe de altă parte, apologetii, față de căutarea nedeterminată după o revelație, care căutare caracterizează neoplatonismul și celelalte forme ale platonismului mistic, au superioritatea avantajului uriaș al credinței într-o revelație determinată, absolută, pozitivă și istorică în Isus Hristos. În reprezentarea despre el, leagă noțiunea philonică de logos cu interpretarea etico-religioasă a idealului iudaic al lui Messia și-l desemnează pe el de aceea ca pe al doilea Dumnezeu născut de Tată, în care al doilea Dumnezeu, revelația divină a devenit trup.

În legătură precisă cu teoria revelației a apologeților, stă dualismul lor metafizic, cu care ei, cu totul în înțelesul platonico-philonic, puneau față în față cu divinitatea care modelează lumea prin logos pe *ámorphos hylee*, pentru a concepe tot materialul ca un nerațional, și rău în sine. În felul acesta rezultă ca doctrină fundamentală: logosul, drept cuprins veșnic al revelației divine, a ajuns om în Hristos, pentru a aduce mântuirea oamenilor căzuți pradă Răului și pentru a ridica Imperiul lui Dumnezeu.

În doctrina lor (și chiar în cultul lor), gnosticii se îndepărtară așa de mult de Biserica creștină, care se organiza din ce în ce mai bine, încât ei fură excluși ca eretici; antiiudaismul lor și îndrăzneța lor filosofie a religiei provocară opunerea dreptcredincioșilor, care opunere în același timp se exprimă într-o dușmănie, dusă acum la extrem, de asemenea împotriva legării creștinismului cu filosofia, în care lumea găsea izvorul tuturor ereziilor. De numit sunt în special Irineu (140-202) și școlarul său Hippolytus, care pun față în față cu toată cunoștința lui Dumnezeu și transmisă de către Biserică și, față de antiiudaista filosofie a istoriei a gnosticilor, conservă doctrina paulinică despre planul de educație divin, după care legea iudaică este profesorul îndrumător la Hristos; ei de asemenea dau o filosofie a istoriei religioase, în timp ce concep procesul istoric ca șirul plin de plan al faptelor de mântuire ale lui Dumnezeu și exprimă coeziunea de viață ideală a omenirii în noțiunea de Biserică (*enkleesía*). În combaterea gnosticismului rezidă însă și însemnătatea esențială a lui Tertulian, care, în calitate de dușman ingenios al teoriei, însă limitat în unilateralitatea sa temperamentoasă, împinge dualismul antropologic așa de departe, încât adevărul Evangheliei îi pare dovedit tocmai prin opunerea față de rațiunea omenească: *credo quia absurdum*. Totuși și acest antignosticism nu este în stare să se afirme fără sprijinire pe filosofeme grecești (Philon la Irineu și Hippolytus, stoicismul la Tertulian).

Scrierea antignostică a lui Irineu, care fu episcop al Lionului de la anul 177, s-a conservat ca întreagă numai în traducere latinească. Marea operă antieretică a lui Hippolytus, a cărei

primă carte, singura cunoscută mai înainte, era atribuită în mod fals lui Origene, a fost editată de către P. Wendland.

Tertulian (160-220), în ultima sa epoeă reprezentant al sectei montaniste, este stoicul creștinismului cu morala sa aspră, brutală, cu punerea sa brutală față în față a senzorialității și moralității, unește un materialism și senzualism fantastic. Scrierile sale numeroase, în parte apologetice, în parte dogmatico-polemice, în parte practico-ascetice, au fost editate de Oehler.

Înrudit cu Tertulian în firea empirico-sceptică, potrivnică platonismului speculativ, în adevăr fără originalitatea sa plină de spirit și de caracter, este Arnobius, mai tânăr cu o sută de ani. El, și încă mai mult școlarul său Lactantiu, oferă figura tipică pentru aceasta, că ortodoxia coboară cât mai jos inteligența naturală în interesul, de a înfățișa autoritatea, grația și revelația ca absolut necesare pentru om.

## ȘCOALA CATEHEȚILOR DIN ALEXANDRIA

Formularea științifică a cunoștinței religioase a Bisericii creștine se îndeplini în cele din urmă de asemenea, ca la iudei, în Alexandria, cu filosofia pe de o parte a teoriilor apologetice, pe de altă parte a teoriilor gnostice, prin școala de cateheți de acolo; conducătorii ei erau la anul 200 Clement Alexandrinul și adevăratul întemeietor al teologiei creștine: Origene.

Cele trei scrieri principale păstrate ale lui Clement (150-216) sunt: *Lógos protreptikós prós Hélleenas*; *Paidagoogós*; *Stroomateís*; ultima în special de însemnătate istorico-filozofică. În doctrina lui Clement iese la iveală limpede dependența sa de Philon: ea este, *mutatis mutandis*, aplicarea principiilor filosofice la creștinism și stă față de creștinism tocmai așa cum philonismul stă față de iudaism. Deși ca atare nicidecum de sine-stătător ca filosofie, Clement are totuși marea însemnătate, că prin el și prin modelarea de sine-stătătoare a doctrinei sale la

Origene, platonismul, cel amestecat puternic cu elemente stoice, este primit definitiv în formarea dogmelor creștine.

Origene (185-254), cu epitetul Adamantius, se ivi de timpuriu de tot ca profesor la școala de cateheți, condusă de către Clement, se ocupă însă de aproape și cu filosofia greacă, mai înainte de toate cu Platon, cu stoicismul și cu neopitagoreismul și mai audie și prelegerile lui Ammonius Saccas. Din pricina doctrinelor sale, avu să sufere câteva urmăriri și, izgonit din Alexandria, își petrecu bătrânețea în Cesareă; în timpul persecuției lui Decius suferi în închisoare din Tyr, unde muri imediat după aceea. Cele mai importante ca filosofie dintre scrierile sale sunt *Peri arhóon* și *Katà kélsou* (*Aleethées lógos* al filosofului Celsus s-a putut reconstrui în parte din replica scrisă a lui Origene, cuprindea un arsenal întreg de arme ofensive împotriva creștinismului).

## ORIGINE

Pregătită de către Clement în formă deslănătă, teologia creștină a fost întemeiată ca sistem științific de către Origene; căci chiar dacă biserica (imediat, și mai târziu) s-a formalizat de unele dintre doctrinele lui și le-a înlocuit cu altele, totuși punctul de vedere filosofic și sub zidirea noțională au rămas hotărâtoare pentru ancorarea dogmei creștine în felul, în care Origene a dezvoltat-o din cercul de reprezentare al filosofiei alexandrine platonizatoare. Această însemnătate o ajunse Origene prin aceea, că la încercarea, de a transforma *pístis* în *gnóosis* (el numește pe aceasta din urmă și *sophía*), nu se lasă dus nici de speculații mitologice, nici de teorii filosofice, pentru a se îndepărta de convingerile fundamentale ale comunității creștine. După scop doctrina sa este deci în întregime o figură paralelă cu gnosticismul; însă în timp ce gnosticismul în avânt îndrăzneț produse o formă separată, arbitrară a creștinismului, școala de cateheți din Alexandria caută în muncă liniștit metodică, muncă orientată înainte de toate după Platon, și în prețuirea de către ei a

matematicii, să ridice credința generală a creștinilor pe treapta conștiinței științifice, și Origene trage cu mâna sigură liniile fundamentale, în al căror cadru s-a desfășurat modelarea ulterioară a doctrinei creștine.

Izvorul și măsura cunoștinței religioase le formează pentru Origene *regula fidei* și canonul acceptat de Biserică al *Sfintei Scripturi*, a Vechiului și a Noului Testament. Știința credinței este explicarea metodică a Scripturii. Această metodă constă (după felul lui Philon) în prefacerea raporturilor istorice în raporturi noționale. Partea istorică în revelația ei este numai înțelesul „somatic” al revelației, inteligibil pentru masa oamenilor; înțelesul „psihic” este interpretarea morală (mai ales de aplicat pentru Vechiul Testament); deasupra amândurora însă stă înțelesul „pneumatic” al doctrinelor filosofice aluzionate în Scrierile Sfinte. Dacă cu aceasta se deosebește un creștinism esoteric de unul exoteric (*Christianòs soomatikós*), apoi Origene justifică aceasta cu faptul, că revelația, aceeași pretutindeni după cuprinsul ei, s-ar adapta după forma ei la diferitele dotări și stadii de dezvoltare al spiritelor. După cum, de aceea, înțelesul adevărat al Vechiului Testament a fost dezvelit abia în Evanghelie, tot astfel și îndărătul acestui înțeles mai este de căutat încă Evanghelia veșnică, pneumatică, și care poate să fie găsită numai prin darul grației divine, împărtășit numai unora, anume darul interpretării alegorice.

Pornind de la principiul, că în înfățișarea sistematică ar trebui să se pornească de la Primul în sine, Origene pune în vârful sistemului noțiunea lui Dumnezeu ca a Spiritului curat, care în deplină inalterabilitate și unicitate (*henás - monás*) deasupra oricărei rațiuni și deasupra oricărei firi (*epékeina nóu kai ousías*) este autorul veșnic al tuturor lucrurilor, însă în întreaga sa plinătate nu este cognoscibil de nici o creatură. Caracteristica sa esențială este cauzalitatea absolută a voinței sale: nu poate exista fără a crea, și de aceea activitatea sa creatoare este tot așa de veșnică cum este și el însuși. Cum de altfel el însuși nu este capabil de nici o alterare, tot așa această zămislire nu se poate referi direct la indivizii schimbători, ci numai la revelația veșnică a propriei sale esențe, la copia sa, la

*lógos*. Acesta este cugetat în mod formal de către Origene ca persoană, ca ipostază de sine-stătătoare: într-adevăr, nu este *ho theós*, însă totuși *theós*, *deúteros theós*, așadar cu toată identitatea esenței sale cu străchipul, este totuși subordonat străchipului, și față de el stă tot așa, cum el stă cu Tatăl, el Spiritul sfânt. Față de lume *lógosul* este tot așa de bine *idéa ideóon*, străchipul, după care se creează lumea, cât și instrumentul, cu care voința divină creează totul. De asemenea creația este deci veșnică: ea se compune din numărul infinit al spiritelor, care sunt destinate la participarea la fericirea divină, și în cele din urmă toate au să ajungă ale esenței divine (*theopoioúmenoi*). Însă ele sunt înzestrate cu libertate, și în această libertate a lor este motivat faptul că ele toate, fiecare în chipul său, decad mai mult sau mai puțin de la esența divină. Pentru purificarea lor, Dumnezeu creează abia acum materia, și astfel spiritele găsesc, fiecare după demnitatea lui, o materializare treptată: îngerii, stelele, oamenii, demonii întunecați.

De la gnosticism se abate Origene esențial prin identificarea Creatorului lumii cu cel mai înalt Dumnezeu. Caracteristică și specific creștină, față de intelectualismul elenist, este accentuarea voinței și însemnătatea metafizică, una care este recunoscută voinței. Totodată voința lui Dumnezeu apare ca desfășurare necesară, veșnică a ființei sale, dimpotrivă voința spiritelor care apare ca hotărâre temporală, liberă. Amândouă sunt puse una față de cealaltă în relația, care există în sistemul platonice între *ousía* și *génesis*. Față de inalterabilitatea și unitatea voinței divine, libertatea de voință a spiritelor conține principiul deosebirii, al alterării, al întâmplării individuale; ea este în același timp temelia păcatului și a materialității. În felul acesta, Origene capătă posibilitatea să unească cu cauzalitatea absolută a lui Dumnezeu, care nu suferă lângă ea nici o originalitate a materiei, faptele Răului, ale Senzorialului, ale Nedesăvârșitului, să împacă transcendența etică cu imanența fizică și să înțeleagă pe Dumnezeu drept creator și totuși nu ca autor al Răului. Credința în autopoternicia divină și conștiința de păcat sunt cele două elemente fundamentale antitetice ale



metafizicii creștine: Origine mijlocеște între ele prin noțiunea libertății.

Crearea veșnică cuprinde admiterea unei infinități succesive de eoni sau de sisteme de lume, în care căderea și mântuirea se repetă mereu la spirite noi: totuși acest punct greu la Origene nu este tratat mai amănunțit, ci ocolit prin ascuțirea la imperiul dat al spiritelor.

Spiritele căzute se luptă iarăși înapoi din materie pentru originea divină, în lupta cu spiritele rele, care le tentează. Ele sunt în stare să facă aceasta, întrucât și cele căzute cel mai adânc n-ar putea să-și piardă de tot ființa lor divină, în puterea libertății lor, însă nu fără ajutorul grației, adică al revelației divine, care fu activă în omenire de la început de tot - aici este recunoscută după felul apogetilor o valoare propedeutică și filosofiei păgâne și mai ales eticii platonice și stoice, însă completă, revelația este dată întâi în Isus. Cu al său *psychée* nevinovat s-a unit în unitate divino-omenească, veșnicul *lógos*: prin suferința sa Isus a înfățișat pentru totalitatea credincioșilor mântuirea ca fapt de model, însă prin ființa sa a dat celor aleși (pneumaticilor) luminarea adevărată. Cu ajutorul său spiritul mărginit dobândește treptele diferite ale mântuirii: credința, înțelegerea religioasă a lumii vizibile, cunoașterea lui *lógos* și în fine cufundarea fericită în divinitate, așa că *lógos* primește prin aceasta și o însemnătate soteriologică. Prin colaborarea libertății și a grației, au să fie mântuite în fine toate spiritele, ființa materială să fie ucisă, și să fie îndeplinită înapoierea tuturor lucrurile în Dumnezeu. (*Apokatástasis*).

Acestea sunt trăsăturile fundamentale noționale ale teologiei creștine, așa cum le-a dezvoltat Origene; ele înseamnă că creștinismul a pus stăpânire pe conținutul ideilor filosofice antice, l-a asimilat cu principiul său religios. Schimbările, pe care le-a întreprins dezvoltarea dogmatică la acest sistem, privesc mai ales eschatologia și Christologia; în ultima chestiune, Origene accentuase și mai mult momentul cosmologic decât momentul soteriologic al lui *lógos*, și mai înainte de toate încă nu vorbise de o însemnătate mulțimitoare a morții lui Hristos. Însă luptele, care au fost date pe terenul doctrinei sale în

secolele III și IV până la deplina întărire a dogmei catolice, se sprijinesc pe motive specific teologice și nu mai schimbă nimic în temeliile filosofice.

## NEOPLATONISMUL

Apariția elenistă, paralelă cu știința credinței creștine, este filosofia neoplatonică. Din aceleași cercuri ale culturii alexandrine, în care cultură se întâlniră toate formele științei grecești, împreună cu toate religiile, au ieșit în același timp amândouă doctrinele, sistemul lui Origenes și sistemul lui Plotin: și, după cum în „Gnosticism” se poate vedea un fel de precreație a teologiei creștine, tot astfel putem vedea în platonicii dependenți de Philon și de Plutarh, sau mai curând în neopitagorei, mai ales în Numenius, o pregătire a neoplatonismului.

La această comunitate a originii se adaugă și comunitatea scopului. Amândouă sunt sisteme științifice, care dezvoltă metodic o convingere religioasă, o motivează și voiesc să-o dovedească drept singur adevăratul izvor tămăduitor pentru individul doritor de mântuire.

Însă totdeauna există între amândouă o deosebire mare. Teologia creștină își găsește nu numai reazemul, dar înainte de toate regulativul decisiv de la pas la pas în conștiința religioasă a unei comunități, care se formează și se organizează în Biserică; neoplatonismul este o doctrină cugetată și apărută de indivizi filosofatori izolați, care doctrină se comunică asociațiilor științifice de școală și abia de la acestea caută să ia contact cu tot felul de mistere. Teologia creștină este modelarea științifică a unei credințe dezvoltate puternic chiar înaintea ei; neoplatonismul este o religie de savanți, care caută să-și asimileze cultele existente. În aceste legături era dat motivul pieirii sale, deși forța științifică a neoplatonismului nu fu desigur cea mai neînsemnată.

Desfășurarea istorică a neoplatonismului se descompune în trei stadii: el este mai întâi o teorie esențial științifică; se modelează apoi - și totodată în contrastul cel mai energic cu creștinismul - într-o teologie sistematică a politeismului; apoi în fine, după ce n-a reușit cu aceasta, se retrage la o recapitulare sistematică a întregii filosofii grecești. Desemnăm aceste faze ca școala alexandrină, școala siriană și cea ateniană și le legăm de cei trei reprezentanți principali: Plotin, Iamblichos și Proclus.

## PLOTIN

Întemeietorul neoplatonismului este Plotin, care se născuse la 203/4 la Lycopolis în Egipt și-și primi cultura filosofică în Alexandria, unde mai cu seamă Ammonius Saccas exercită o influență determinantă asupra lui. După campania persană, decursă în mod nefericit, a împăratului Gordian, de care se alipise, pentru a cunoaște la fața locului înțelepciunea orientală, apărui pe la anul 244 în Roma ca profesor și activă acolo multvenerat, cu succes mare, în curs de 24 de ani, până ce o zguduire a sănătății sale îl îndeamnă să se retragă la o moșie din Campania, unde în anul 269 moartea îl dezleagă de corporalitatea simțită de el ca povară. Dintre școlarii săi s-a distins, afară de Amelius, mai ales Porphyry, care edită tratatele profesorului său, după moartea acestuia.

Tradiția veche desemnează ca autor al doctrinei neoplatonice pe Ammonius (175-242) care trecu de la creștinism la elenism și ținu în Alexandria lecții impresionante. Printre școlarii săi, afară de Plotin și de creștinul Origene, sunt socotiți încă, Herennius și cunoscutul gramatic Longinus (213-273). Din doctrina lui Ammonius, care n-a lăsat scrieri după sine, afară de afirmarea despre acordul esențial al lui Platon și Aristotel, nu este cunoscut nimic oarecum sigur, și aceia dintre așa-numiții săi școlari se despart în puncte așa de esențiale, că filosofia lui Plotin și cu aceasta întemeierea neoplatonismului în general poate să fie readusă, în orice caz numai în înțeles foarte restrâns, la el.

Platonicul Origene a afirmat identitatea celui mai înalt Dumnezeu cu Creatorul lumii, în o scriere intitulată *hóti mónos poieetées ho basileús*.

Scrierea transmisă sub numele lui Herennius *eís tà metà tà physiká* este o compilație născută în timpul Renașterii.

Longinus (213-273), care predă la Atena, reprezenta, în contrast cu Plotin, părerea despre realitatea de sine stătătoare a ideilor în afara lui *nóus*, pe care părere și Porphyry încercase s-o dovedească la început în scriere specială *hóti éxoo tóu nóu hyphésteeke tà noeetá*. Scrierea vestită *Peri hypsous*, care de altfel are de a face aproape numai cu noțiunea retorică, nu cu noțiunea filosofică a sublimului, însă cu toate acestea a exercitat influență mare și asupra esteticii, nu este desigur a lui Longinus.

Plotin a găsit aprobare pentru doctrina sa în cercurile cele mai înalte ale Romei așa de mult, că voia să întemeieze cu ajutorul împăratului Gallienus un institut filosofic în Capania, care avea să se numească Platonopolis, avea să fie institut după modelul *Republicii* și avea să fie un loc de contemplare religioasă - o mănăstire elenistă; totuși nu se ajunsese la executarea gândului. Activitatea publicistică a lui Plotin cade abia în epoca ulterioară a vieții sale: își așternu doctrina în tratate separate și grupe de astfel de tratate. Au fost editate de către școlarul său Porphyry, rânduite în șase *Eneade* (așadar în total 54 de cărți). Prima ediție tipărită în traducerea latină a lui Marsilius Ficino (Florența 1492), prima ediție grecească (cu traducere latinească) la Basel, 1580.

Porphyry, născut pe la 232 la Tyr (sau Batanea) în Siria, crescut la Tyr, se asocia la Roma cu Plotin, al cărui școlar credincios ajunsese. Afară de expunerea și apărarea doctrinei plotinice, se ocupă mai ales cu comentarea scrierilor platonice și aristotelice, printre ultimele mai ales scrierile logice. S-a păstrat opera sa *Eísagoogée eís tàs kateegorías*, care a jucat mare rol în istoria medievală a filosofiei, apoi biografia sa despre Plotin, mai departe ale sale *aphormai pròs tà noeetá*.

Problema filosofiei alexandrine a religiei este pentru eleni aceeași ca și pentru creștinism. Neîncrederea față de raționalism și interiorizare țin pas egal în dezvoltarea culturii vechi și produc

în cele din urmă dorința arzătoare, de a pricepe direct ființa divină cu activitatea cea mai internă a sufletului și de a se lega cu ea în unitate completă. Însă totdeauna, cu cât mai mult a dispărut și încrederea în figurile cunoscute de mult ale reprezentării mitice, cu atât mai îndepărtată, cu atât mai necunoscută și mai incomprehensibilă apare ființa divină. Acest contrast îl birui credința creștinismului cu principiul iubirii, mitul îl birui prin intercalarea nenumăratelor trepte mijlocii între Dumnezeu și materie, știința îl birui prin străduința de a înțelege totalitatea lucrurilor ca o scară de perfecțiuni descrescânde din o străforță divină producătoare a tot, și viceversa, de a concepe întreaga viață sufletească numai ca revenirea lucrurilor la Dumnezeu, revenire care se îndeplinește pe aceleași trepte. Dualismul platoniceo-neopitagoreic trebuie să fie biruit în același timp, din punct de vedere metafizic și etic. În aceasta sunt de acord Plotin și Origene. Însă când acesta cu misterul stăpânitor al credinței, despre căderea în păcat și despre mântuire, desface întreaga existență fizică în determinări etico-religioase, apoi acela se luptă cu chipuri sensoriale, pentru a face inteligibilă coeziunea spirituală a Universului; și în timp ce revenirea la Dumnezeu se modelează la Origene în un proces măreț de istorie universală a întregului imperiu al spiritelor, scade la Plotin în emoția misterioasă a omului individual.

Metafizică și etică stau deci la Plotin în paralelism răsturnat: aceasta predică drept cale de mântuire același șir de stadii evolutive, care au fost recunoscute în aceea ca proces al nașterii.

Divinitatea este pentru Plotin în calitate de prima, unitate absolută. De aceea ea trebuie să fie deasupra a tot (*epékeina*), ce conține pluralitate, nu numai deasupra Firei substanțiale, care trebuie să fie determinată totdeauna cu categorii, și deasupra cugetării (*nóus*), care este totdeauna cugetarea unui lucru cugetat, ci deasupra oricărei precizări în general, care adăugându-se la ea ar face-o în pluralitate. Ea este așadar străființa ridicată peste toate contrastele, inaccesibilă oricărei determinări pozitive, este infinită, deplin inexprimabilă (*árreeton*). Ea este de înțeles, numai prin determinări relative, ca scop al lumii (*tò agathón*) și ca forță a lumii (*próote dynamis*),

ca activitate curată, lipsită de substrat, totdeauna actuală. În această calitate produce din sine lumea, în puterea supraabundenței sale (*hyperpléeres*) nu arbitrar, ci cu necesitate, veșnic și fără timp; ea este totul, întrucât produce totul, însă ea însăși este separată și deosebită de cel mult. Veșnic gata în sine însăși, ea lasă mulțimea lucrurilor să iasă din sine, fără ca să se împartă prin aceasta sau să dea ceva din ființa sa: emanația lumii din divinitate este o radiere (*perilampsis*), totdeauna divinitatea rămâne neschimbată, ca și lumina, când își aruncă împrejurul său strălucirea în adâncimea întunericului. Însă, după cum strălucirea scade din ce în ce mai mult odată cu îndepărtarea de la focar, tot astfel și produsele divinității sunt o răsfrângere a măreției sale, care răsfrângere se întunecă mai mult din treaptă în treaptă și în cele din urmă se termină în întuneric, din care prilej ele toate păstrează totuși un dor și o străduință după străizvorul, din care descind.

Silința, de a împăca numita cauzalitatea monistă a divinității cu faptul imperfecțiunii lucrurilor individuale și, pe de altă parte, de a împăca transcendența (platonice) cu panteismul (stoic), reiese limpede și la Plotin: „Panteismul său dinamic” întregeste un monoteism abstract, care vrea să cugete divinitatea nu ca spirit, nu ca suflet, nu ca materie, drept ceva nedeterminat de loc după vreo categorie și vrea totuși față de această lipsă deplină de conținut s-o conceapă și ca străizvor al tuturor determinărilor și s-o pună peste aceste determinări.

În deosebi sunt trei trepte, în care se dezvoltă emanația din ființa divină: spiritul, sufletul, materia.

Spiritul (*nóus*) ca prima emanație a Unului și chipul său cel mai apropiat (*eikóon*), poartă în sine principiul dualității: căci în calitate de cugetare, în care se preface prin faptul că doritor se îndreaptă înapoi spre cauza primă a sa și se umple cu ea, cuprinde în sine contrastul de subiect și obiect, de activitate a cugetării și a cuprinsului cugetării (*noetón*). *Nóus* izvorător din divinitate este deci în adevăr o substanță cugetătoare unitară, însă el descompune în contemplarea sa pe StrăUnul în o pluritate și conține odată cu aceasta în sine întreaga multiplicitate a ideilor, care deci pentru Plotin nu mai exista în afară de spirit, ci

în spirit, ca gânduri ale sale, 'și în adevăr, după cum admite, sub impresia doctrinei stoice despre deosebirea tuturor lucrurilor individuale, în așa fel, că pentru fiecare esență individuală există o idee. Aceste idei sunt apoi desemnate ele însele ca forțe individuale ale spiritului, *noí* (*nóes*); ele formează în *nóus* pe *kósmos noëtos*, însă în calitate de puteri active sunt în același timp cauzele speciale ale întâmplării.

Cu considerarea dualității activității și a conținutului, dualitatea aparținătoare la esența cugetării, stă în legătură, că neoplatonicii au formulat mai precis și au cercetat pentru prima dată noțiunea psihologică a „conștiinței” (*synaístheesis*). Doctrina aristotelică despre *aistheetéerion koinón*, le dădu punctele de legătură cu aceasta, pe care le-au dus mai departe în chip fericit. Deosebirea curentă lor între conținutul de reprezentare neconștientă și între activitatea de reprezentare de îndreptat la aceasta, este poate cucerirea cea mai valoroasă a psihologiei lor.

Pentru *nóus* cel divin cade firește această deosebire într-un atît, întrucît acesta cugetă în realitate de asemenea veșnic întregul său conținut de idei. În întorsătură aristotelică Plotin exprima aceasta astfel, cum că *Nóus* ar fi *energeiai*, în timp ce materia, care trebuia să i se cuvină ca *hypokeímenon* pluralității conținutului său, ar trebui să se deosebească de sensorial prin aceea, că ea ar fi formată fără odihnă, ar fi activă fără timp. Însă ideile însele le lasă să concidă cu numerele, așa cum făcuse doctrina târziu platonice și părerile din epoca sa.

Pentru lumea inteligibilă nu ies în relief categoriile aristotelice, atît cît se referă la raporturile spațiale și temporale și în general la întâmplarea empirică; pentru ea Plotin introduce cele cinci noțiuni fundamentale, pe care *Sofistul* lui Platon le trata ca încercare drept *koinoonía tóon eidōon*: *ón*, *stásis*, *kíneesis*, *tautótees*, *heterótees*.

Întrucît ideile sunt cauzele întâmplării, sunt numite de asemenea *lógai*; după cum deci *nóus* plotinic are să reprezinte mai totdeauna locul lui *lógos* în filosofia philonică și în cea creștină.

Față de spirit sufletul (*psychée*) se ține ca spiritul față de *hén*. Însă spre deosebire de *Nóus*, sufletul mai posedă poftirea (*órexis*) și privește de aceea nu numai înapoi la partea mai înaltă, dar caută să imite privitul de asemenea în un lucru inferior. De aceea în suflet este de deosebit ceva dublu: unicitatea și divizibilitatea, sau sufletul superior și inferior. Aceasta are valoare mai înainte de toate despre sufletul lumii, care este despăcat de către Plotin în două potențe, dintre care abia cea inferioară, *physis*, în calitate de forță direct modelatoare produce corpul lumii și-l modelează prin forțele cuprinse în suflet. Însă tot așa este cu sufletele individuale, care sunt cuprinse în sufletul lumii tot așa, cum *noi* individuale sunt cuprinse în *Nóus*; în om, de asemenea, este sufletul suprasensorial (cărui-a-i sunt atribuite în fond funcțiunile aristotelicului *nóus*), care a existat în stare latentă înainte de viață pământească și după moarte trebuie să apuce după meritul său, soarta metempsihozei, respectiv a eliberării finale de corporal sau de lumea simțurilor în general, să se despartă de sufletul inferior, care a clădit corpul ca organ al acțiunii sale dinamice și este prezent în fiecare dintre părțile sale ca și în fiecare dintre activitățile sale sensibile și motrice.

După cum lumina cu slăbirea sa treptată se schimbă în cele din urmă în întuneric, tot astfel și radierea esenței divine se schimbă la sfârșit în materie. Plotin o consideră pe acestea în mod formal ca *mée ón*, în înțelesul, că ei i se cuvine (dualistic) o autonomie metafizică față de divinitate: materia este *stéereesis* cea absolută, *ápeieron*, *penía pantelées* și ca *apousía tóu agathóu* de asemenea *próoton kakón*. Pe aceste determinări negative își fondează teodiceea sa, care se leagă de stoicism: ceea ce este adevărat, este divin și bun; rău este numai, ceea ce aparține lui *mée ón*. Cu aceeași necesitate, cu care strălucirea se pierde în întuneric, sufletele trebuie să producă din ele materia și trebuie să intre în materie în calitate de forțe, care o modelează când astfel, când astfel. De aceea o lume de fenomene sensoriale există tot așa de veșnică la fel ca și sufletul, care o produce și o conservă și strânge în o unitate vie chipurile ideilor, cum numește el lucrurile. De aici urmează pentru Plotin nu cumva numai o concepție despre natură teleologică, dar una direct



magică; toată întâmplarea este activitate sufletească, sufletul curat al lumii lasă să iasă din sine pe zei, spiritele stelelor, *physis* lasă pe demoni să iese din ea, în timp ce lucrurile pământești apar ca acțiuni ale sufletului pământesc; în conlucrarea misterioasă a întregului orice individual este determinat în mod simpatetic și este de prevăzut plin de presimțire, există și posibilitatea influențării simpatetice sau magice a celui de jos asupra celui de mai sus prin rugăciune sau conjurare. Aici este desființată toată cercetarea naturii, poarta este deschisă oricărei credințe și superstiții.

Însă întreaga contemplare a naturii este dezbinată cu aceste ipoteze. Intrarea sufletului în materia produsă de el este căderea lui în întuneric, înstrăinarea lui de focarul de lumină divină: lumea simțurilor este rea și irațională, însă pe de altă parte materia este totuși modelată de asemenea de sufletul, care intră în ea (*lógos spermatikós*) și întru atât materia este rațională și frumoasă. În privința aceasta, Plotin, în ciuda punctului de plecare dualist, pe care i-l făcu necesar problema sa religioasă, cu energia deplină conservă concepția greacă despre frumusețea lumii simțurilor și știe să o lege în cea mai fericită încheiere de liniile fundamentale ale tabloului său despre lume. În timp ce (mai ales și contra disprețuirii gnostice a naturii) prețuiește entuziast armonia, însuflețirea, perfecția lumii și o dovedește din construirea de către el spiritulistă a lumii, el dă o estetică metafizică. Frumos este lucrul simțurilor, în timp ce face să apară în formă sensorială pe *lógos* al său, străforma sa ideală, pe al său *eidos*; frumoasă este lumea fiindcă este pătrunsă și iluminată de esența divină până în ultimile sale adâncimi.

Ca un ultim adio al lumii grecești lucrează în sistemul lui Plotin doctrina despre frumos, pe care a adus-o în legătură foarte intimă cu ultimele principii ale doctrinei sale și a tratat-o pentru prima dată ca o parte constitutivă integrantă a sistemului de filosofie. Sigur, el întrebuițează totodată gânduri puternic platonice și aristotelice, însă la Platon însuși teoria frumosului nici nu fu dezvoltată așa de amănunțit, și nici nu fu un moment esențial al doctrinei totale ca la Plotin. Vestita tratare din *Enneade* I, 5, este poate isprava științifică cea mai originală a lui

Plotin. Deosebirea frumuseții corporale și sufletești, punerea față în față a frumosului din natură și a frumosului estetic, adaptarea organică a momentului estetic pe de o parte în sistemul metafizic, pe de altă parte în evoluția etică și intelectuală - toate acestea sunt mari puncte de vedere, care ies în această limpezime noțională la Plotin drept ceva deplin nou.

În primul rând etica lui Plotin pornește de la considerarea opusă, când ea desemnează „asemănarea cu Dumnezeu” și nedependența de „lume” ca țel al omului, „purificarea” sufletului de sensorial și. în contrastul cel mai pronunțat cu creștinismul, liberarea sufletului de corp, ca principala sarcină morală. Însă acestei morale negative nu-i lipsește întregirea pozitivă. Numai în măsură mai mică, în adevăr, găsește filosofia o astfel de întregire la virtuțile etice sau, cum le numește el, la cele politice, care coincid pentru el cu virtuțile cardinale tradiționale. Practica are pentru el numai valoare mică; ea leagă sufletul de lumea materială; hărnicie civică și politică sunt de aceea numai pretrepte, în care sufletul învață să se elibereze de violența lumii simțurilor. De aceea și Plotin n-are simț pentru viața publică: propunerea sa de a realiza republica platonice, n-avea să fie un experiment politic. Mai degrabă cugetă el la aceasta în amintirea observării lui Platon asupra „datoriei” filosofilor, de a conduce statul, care datorie deja la Aristotel dusesse la supraordonarea declarată a vieții filosofice asupra vieții politice, în amintirea aducerii unei stări, în care oameni aleși ar putea să trăiască pentru menirea lor specială, pentru „contemplanță”. De aceea și virtuțile purificatoare, care se referă la ei, stau mult mai sus ca virtuțile civice: primele duc la deplina desfacere de toată iubirea sensorială a lumii și de toată imperfecțiunea păcătoasă. De asemenea aceste *kathárseis* totuși formează numai ipoteza indispensabilă pentru virtutea divinizatoare, care constă în *theoría* lui Dumnezeu și abia prin care se ajunge ultimul și cel mai înalt țel, adică revenirea sufletului la Dumnezeu.

Acest drum „teoretic” trece însă acum de asemenea prin trepte diferite. Îmbold viori la străduință în sus găsește sufletul, datorită percepției sale sensoriale și datorită reflecției cugetătoare, în iubirea de frumos (în platonicele *éeroos*), în timp

ce sufletul se îndepărtează de la impresia simțurilor la ideea diafană. La perfecție mai multă pătrunde în sus numai acela, care cunoaște direct ideea pură, însă adevărata fericire constă totuși abia în faptul, că omul, deasupra oricărei mișcări a gândirii, în stare de perfectă liniște, se uită pe sine și lucrurile, ieșind din sine (*ékstasis*) ajunge în contact deplin (*haphée*) cu unitatea divină și ajunge una (*háploosis*) cu divinitatea pentru astfel de momente de închinare, care pot numai să fie trăite și pot să fie descrise cel mult simbolic.

Plotin consideră această fericire cea mai înaltă ca o grație care revine puținora și acestora rar; ca ajutor pentru dobândirea stării extaziate pune să aibă valoare cultul religiei pozitive, față de care religie stă de altfel liber. Însă chiar Porphyry, care împarte virtuțile menționate de Plotin în cele patru grupe ale virtuților politice, catartice, psihice și paradigmatică (virtuți ale lui *Nóus*), acest ajutor supranatural ajunge ceva esențial, și la cei de mai târziu ajunge lucrul principal.

## IAMBlichOS

De către un școlar al lui Porphyry, anume sirianul Iamblichos, fu folosită filosofia lui Plotin ca temelie pentru o teologie speculativă a politeismului, care teologie voia să îmbrățișeze toate cultele religiilor antice în un întreg sistematic și cu aceasta voia să ducă la capăt mișcarea religioasă, cu excluderea creștinismului. Între partizanii acestei mișcări sunt de pus în evidență în Siria Theodoros din Asine, în Pergamon, unde, după moartea lui Iamblichos, școlarul său Edesius fondase o școală, Maximus din Efes, mai departe împăratul Iulianus și prietenul său Sallustius, în fine în Alexandria martira Hypatia.

Iamblichos se cobora din Chalkis din Siria și audie la Roma pe Porphyry și pe școlarul acestuia Anatolius; el însuși se prezintă în Siria ca profesor și reformator religios și fu înconjurat imediat de o ceată de școlari, care știură să-l prețuiască și ca taumaturg. Mai multe amănunte din viața sa nu sunt cunoscute, de

asemenea moartea sa este de pus, numai aproximativ, pe la anul 330. Activitatea sa publicistică, în mare parte comentarii, se lega nu numai de operele platonice și aristotelice, dar și de doctrinele teologice ale orificilor, ale chaldeilor, ale pitagoreilor. S-au păstrat părți din interpretarea de către el a pitagoreismului: *Peri tōu Pythagorikōu bíou; lōgos protreptikós eis philosophían, Peri tées koinées matheemá tikées episteemees; tà theologoúmena tées arithmeetikées. Peri - tées Nikomá chou arithmeetikées eisagoogée*. Scrierea *De mysteriis Aegyptiorum* este, dacă nu de însuși Iamblichos, apoi totuși a ieșit din cercul său.

La școala siriană aparține și Dexip, de la care s-a conservat o scriere asupra *Categoriilor* aristotelice.

Eunapius din Sardes este cunoscut prin a sa istorie a filosofilor contemporani, (*Bioi sophistōon*), Maximus, Priscus și Eusebius, tot așa Sallustius, autorul unui compendiu al teologiei iamblichice, fac parte din cercul împăratul Iulian cel plin de entuziasm nobil, însă nu autostătător ca filosofie, care umbla să îndeplinească o nereușită încercare de restaurare anticreștină, cu ajutorul filosofiei neoplatoniciene a religiei.

Teologia lui Iamblich nu conține în privință filosofică nici un fel de puncte de vedere noi. Metafizica și etica sa sunt complet plotinice, atât cât este vorba de tiparul noțional. Însă tocmai acesta nu ajunge teologului. Pentru el divinitatea lui Plotin nu este destul de înălțată. De aceea pune pe de o parte peste *Próotos theòs* încă un Dumnezeu, *Próteros*, rămas nemișcat în izolarea monadei sale (*Hee pánteei árreetos archée*) și pe de altă parte stabilește principiul, că trecerea de la mai înalt la mai de jos ar trebui să fie făcută prin ființe intermediare speciale. Însă bărbatului originar din țara fenomenelor religioase celor mai variate (din care țară se cobora și gnosticismul creștin) îi era oferită cu aceasta posibilitatea special de valoroasă pentru el și dătătoare de direcțiune pentru dezvoltarea mai departe a neoplatonismului, de a transforma filosofia neoplatonică în contopire a tuturor religiilor. În treptele intermediare puse de el, intercalează, prin interpretare alegorică, chipurile zeilor tuturor religiilor de origine greacă și orientală și se servește pentru sistematizarea acestui panteon fantastic de schematismul

pitagoreic al numerelor, la care treimea joacă un rol destul de mare.

Sporirii distanțării între Dumnezeu și lume îi corespunde pe de altă parte accentuarea puternică a indispensabilității ajutorului divin la încercarea omului, de a-și îndeplini sarcina morală. Aici toate cultele religiilor acceptate își primesc locul și sunt perfecționate mai ales de partea misteriosului și a misticului - simbolicului, a cărui înțelegere deplină are să fie posibilă numai teurgului, care se găsește în posesia virtuților hieratice aflate peste toate celelalte, care virtuți hieratice se exprimă în unificarea ecstatică cu Dumnezeu. Însă aceasta împreună cu cerința, care urmează din liniștea absolută a lui Dumnezeu, cerința venerării tăcute a lui Dumnezeu nu înseamnă, luată exact, nimic altceva decât renunțarea la orice filosofie, și de aceea este deplin inteligibil, când scrierea, coborâtoare din școala lui Iamblichos, despre mistere, pune pe preotul și teurgul iluminat de Dumnezeu cu mult deasupra filosofului și cu aceasta încheie acel proces, care începuse cu supraordonarea filosofului asupra omului politic.

Succesul trecător, pe care-l avu această încercare în lumea savantă și politică, dovedește numai încăpățânarea, cu care lumea elenistă este neclintită, în fața creștinismului, în speranța, de a dezlega din sine problema religioasă; numai pe acest fond este de înțeles și Iulian, care a dat acestei fantasmagorii însemnătate de istorie universală.

Amănuntele construcției politeiste și chiar amănuntele silințelor teurgice ale lui Iamblichos și ale școlarilor săi sunt fără importanță din punct de vedere filosofic, ca renunțare la orice filosofie. Chiar ideea, de a mai pune *pánteei árreetos archée* peste platonicele *hén*, este fără valoare filosofică; tot așa, când Iamblichos construiește din plotinica deosebire între obiect și subiect în *nóus* o dualitate de lumi (*kosmos noeetós* și *noerós*), care fiecare fu populată cu zei speciali și care se grupau iarăși în trei și șapte părți. Între școlari, unii au dus și mai departe aceste grupări și s-au servit pentru aceasta, de asemenea cu predilecție, de schema triadică.

## PROCLOS

Nereușita acestei restaurări filosofice a vechilor religii gonește sperind neoplatonismul, în parte în exercitare metodică, în parte în studii savante, drept al căror centru apare în sfârșit iarăși Atena. Prin Plutarch din Atena și prin școlarii săi Syrianus și Hierocles, dintre care acesta activă în orașul său de baștină Alexandria, școala, ațâțată de regulile introduse de Iamblichos pentru exegeza lui Platon, se întoarce la studiul nu numai al operelor plotinice, ci și al celor aristotelice, la care procedeu în general filosofia lui Aristotel avea valoare ca vestibul la templul filosofiei platonice. Însă tocmai prin studiul amănunțit al lui Aristotel îi reveni ca parte pregătirea metodică cuprinsă în filosofia acestuia, care capacită acum pe reprezentantul principal Proclos (410-485), școlarul lui Syrianus, la încercarea, de a sistematiza dialectic întregul conținut istoric al filosofării grecești.

Avantajos se desprind, față în față cu fantastica epocii, comentatorii savanți: după cum și mai înainte peripateticul Themistius, tot astfel acum Simplicius și Philoponus furnizează compunerile lor savante la operele lui Aristotel, care compuneri au ajuns valoroase pentru epoca următoare. Însă unde succesorii lui Proclos, un Isidor sau Damascius întreprind să toarcă mai departe sistemul profesorului, acolo ei cad pradă unor fantasmagorii sterile, a căror impresie este cu atât mai tristă, cu cât mai bombastic și mai prețios sunt dezvoltate. Forța cugetării grecești s-a stins. Spiritul, mare în simplitatea sa, al filosofiei grecești s-a atenuat, pentru a vorbi plotinic, prin toate emanațiile sale efeniste de așa fel, că se schimbă în contrariu, în plictiseală pompoasă.

Edictul, prin care împăratul Iustinian închise Academia, în anul 529, îi confiscă averea și opri predarea înțelepciunii grecești în Atena, fu numai certificarea oficială a sfârșitului vieții filosofiei antice.

Plutarch, spre deosebire de omonimul său mai însemnat, numit „Cel Mare” de către școlarii săi, potrivit cu admirarea

nemăsurată pentru directorii de școală, admirare ajunsă la modă la neoplatonici, mort la 341/2, pare să se fi ocupat mai ales cu chestiuni psihologice și să fi cultivat mai departe teoria cunoștinței, întrucât o determina ca acțiunea rațiunii în percepere. Din timpul mai vechi al școlii ateniene se coboară desigur și comentatorul neoplatonic al dialogului *Parmenide*, în un palimpsest din Turin.

Din comentariile lui Syrianus la scrierile aristotelice, s-au păstrat acela asupra unei părți din *Metafizică*. Comentarul lui Hierocles la „Poema de aur” a pithagoreilor se găsește în fragmentele lui Mullach; din scrierea lui Hierocles *perì pronoiás*, Plotius a păstrat extrase.

Școlarul intim de aproape și succesorul lui Syrianus fu Proclos, care se cobora dintr-o familie liciană, se născu în Constantinopol și fu format în Alexandria sub aristotelicul Olympiodoros și fu venerat ca director de școală de către ai săi, cu entuziasm și cu supraentuziasm. Viața sa a fost descrisă de către școlarul său Marinus. Printre operele lui Proclos este de accentuat, afară de comentariile la *Timaeus*, la *Politeia*, la *Parmenide* și la *Cratylos*, mai ales *Perì téés Katà Plátoona theologiás* și *Stoicheíoois physikée*.

Dintre școlarii lui Proclos sunt cunoscuți, alături de succesorul și biograful său Marinus, Hermeias din Alexandria, care a comentat pe *Phaidros*, și fiul său Ammonius, care prelucră scrierile aristotelice, apoi matematicianul și doctorul Asclepiodotus din Alexandria, care activă în Aphrodisia în Caria, mai departe Isidor, a cărui biografie a fost păstrată parțial de către Damascius la Photius.

Ultimul director al școlii ateniene fu Damascius care, ca și chiar Isidor, reveni cu totul la ființa fantastică a lui Iamblichos. Originar din Damasc, studiasse în Alexandria și Atena. După desființarea școlii emigră în anul 531, împreună cu Simplicius și cu cinci alți neoplatonicieni în Persia; totuși în curând se înapoiază (533), dezamăgiți greu. De la Damascius posedăm, afară de fragmente din diferite comentarii și din bibliografia lui Isidor, încă o parte din scrierea *Perì tóon próotoon archóon* și sfârșitul comentariului său la dialogul *Parmenide*.

Între comentatorii, care stătură mai liber față de doctrina neoplatonică, este de accentuat mai întâi Themistius, (din pricina excelentei sale expuneri numit *ho euphradées*). Trăi de la 317 până la 390 și predă mai ales în Constantinopol, însă și în Antiochia și în alte orașe. Dintre parafrazările sale ale operelor aristotelice, s-au păstrat acelea asupra celei de a doua *Analitici*, asupra *Fizicii* și *Psihologiei*.

De la Simplicius, Cilicianul, care este, alături de Alexandru din Aphrodisia, cel mai însemnat interpret al lui Aristotel, contemporan și tovarăș de destin al lui Damascius, s-au păstrat comentariile la primele patru cărți de fizică, la *De Coelō*, la *De Anima*, la *Categorii* și - ceea ce este remarcabil la un neoplatonician - la *Encheridion* al lui Epictet.

Mai departe, se disting alături de Priscianus, care de asemenea fu un tovarăș de destin al lui Damascius, școlarul lui Ammonius, Asclepius și tânărul Olympiodoros, de la care au venit la noi comentarii la *Gorgias*, *Philebus*, *Phaidon* și *Alcibiades I* (cu viața lui Platon) și la *Meteora* și la *Categoriile* lui Aristotel; în fine comentatorul creștin al lui Aristotel, Ioan Philoponus, care face parte de asemenea dintre școlarii lui Ammonius.

Însemnătate chiar mult mai mare decât acești bărbați, pentru cunoașterea actuală de către noi a filosofiei vechi poseda pentru evul mediu un filosof neoplatonic din apus: Boethius, care fu executat în anul 525 din ordinul împăratului Theodorich. Deși se făcu creștin, totuși el însuși în scrierea sa, redactată în închisoare, *De consolatione philosophiae*, lasă să vorbească numai gândurile filosofiei grecești ale lui Platon, ale lui Aristotel, și de asemenea ale stoicismului. Traducerile sale și lămuririle sale ale scrierilor logice ale lui Aristotel și *Isagoge* a lui Porphyry formau pentru primele secole ale evului mediu izvorul principal al cunoașterii filosofiei grecești *Peri hermeneias*.

Caracteristicul în personalitatea lui Proclus este legarea fantasiei mitologice cu un formalism uscat de noțiune, a nevoii nesăturate de credință cu dar dialectic de combinare. El este în aceeași măsură teolog, ca și Iamblichos, însă construiește pentru



doctrina sa o schemă filosofică, una care este executată cu preciziunea cea mai severă până în amănuntul cel mai mic. El ia asuprași conținutul doctrinei sale despre autoritate, și în adevăr de la religiile barbare tot așa ca și de la religiile marilor filosofi, mai ales de la Platon, Plotin și Iamblichos; el se lasă să fie înțeles în toate misterele, și nici o superstiție încă așa de copilăroasă nu este rea pentru el; pentru a o primi; însă nu se potolește, până ce nu a indicat fiecărui gând luat astfel, un loc în sistemul său general. Este adevărul sistematizator al păgânismului, scolasticul elenismului.

Gândul fundamental constructiv al sistemului său este exprimarea abstractă pentru problema generală a neoplatonismului, de a face inteligibilă desfășurarea lui Unu în Mult și revenirea lui Mult în Unul. Efectul variat este analog cu cauza sa unitară și totuși deosebit de ea; el rămâne în ea și iese totuși, și acest contrast se împacă prin faptul, că efectul din separatism năzuiește înapoi la cauza sa, în puterea tocmai a asemănării sale. De aceea aceste trei momente, stăruirea, ieșirea și revenirea (*monée, próodos, epistrophée*) sunt momentele necesare ale fiecărei întâmplări. Acest gând forma trăsătura fundamentală a concepției despre lume deja la Plotin, de la care descinde de asemenea chiar principiul, că revenirea ar străbate aceleași faze ca și ieșirea. Însă Proclus aplică această schemă triadică cu dialectică forțată și la fiecare fază specială a dezvoltării lumii și o lasă să se repete mereu în sine însăși până la ramificarea cea mai fină, în timp ce fiecare formă a teologiei sale metafizice se despică în trei altele, fiecare, dintre care este supusă iarăși aceluiași destin dialectic.

O anumită analogie formală între această metodă a lui Proclus și între teza, antiteza și sinteza dialecticienilor germani Fichte, Schelling și Hegel, este evidentă; totuși nu se poate trece cu vederea că la ultimii este vorba totdeauna numai de raportul noțiunilor, în timp ce la Proclus este vorba de raportul potențelor mitologiei. Însă comun este, mai ales între Hegel și Proclus, silința, de a sistematiza dialectic un conținut masiv de idei dat.

Desfășurarea lumii din divinitate este prezentată deci de Proclus ca un sistem de lanțuri triadice, în care sistem se coboară

de la general la special, de la simplu la complicat, de la desăvârșit la nedesăvârșit. În frunte pune și el Stră-unul (*autoén*), care ridicat peste toate determinările, deplin inexprimabil (*pásees sigées arreetóteron*) și ar fi desemnat numai impropriu ca Unul, ca și cel Bun, și ca el însuși cauză nepricinuită (*anaitíooos áition*). Însă din această lasă să iese mai întâi (încă înaintea lui *nóus*) un număr mărginit, însă nedeterminabil pentru cunoștința noastră, de unități (*henádes*), care de asemenea trebuie să fie incognoscibile, ridicate deasupra firii, vieții și rațiunii, însă zei și purtători ai providenții active în lume.

Aceste Henade au pentru Proclus însemnătatea teologică, anume că el dispune cu aceasta de un întreg număr de divinități supranaturale, imperceptibile: în construcția metafizică ele vin în locul celui de-al doilea *hén* de la Iamblichos. La aceasta contribuie totuși poate de asemenea altceva. Proclus este, ca și Porphyr, realist pronunțat (în înțelesul terminologiei medievale): generalul are valoare pentru el ca realitatea mai înaltă și mai originară față de particular; cauza este identică cu generalul, cauza cea mai înaltă *hén*, cu abstracția cea mai înaltă, cea deplin lipsită de caracteristică; după aceasta am putea bănui în Henade acele noțiuni cele mai simple de abstracții, deasupra cărora rămâne tocmai numai „Ceva”; ele ar avea după aceasta o însemnătate analoagă ca atributele lui Spinoza pentru substanța divină.

„Spiritul”, care urmează acum, se desface după schema lui Proclus în partea inteligibilă (*noeetón*), și intelectuală (*noeetón háma kai noerón*) și în partea intelectuală. Deosebirea plotinică între conținutul cugetării și activitatea cugetării se află de singur totdeauna la bază, însă pentru construcția teologică este înlăturată imediat. Căci acum *noeetón* se împarte iarăși în trei triade, în a căror construire noțiunile *péras, ápeiron* și *miktón*, care sunt adunate cu *patéer, dynamis* și *nóesis*, mai departe noțiunile *ousía* și *hyparxis, zooé* și *aioón* sunt combinate în legătură așa de multiplă și în însemnătate strălucitoare așa de variat unele prin altele că aici rezultă deja o armată de Zei. Același joc însă se repetă în sfera a doua, în parte iarăși cu

aceleași categorii, și în sfera a treia sunt apoi șapte hebdomade de Zei intelectuali, între care apar de pildă și Olympienii.

Această întregă construcție, care se continuă după aceeași schemă și în lumea psihică, mai întâi în suflete divine, demonice și imperfecte și prin grupare mai departe în toți Zeii posibili, în îngeri, în demoni adică Sfinți și eroi și în cele din urmă în al treilea fel în suflete de oameni, suflete de animale și suflete de plante - un fel de mumificare filosofică a elenismului - își are motivele sale nu în motive reale de cugetare, ci pe de o parte în arhitectonica dialectică, pe de altă parte în nevoia, de a acorda fiecărei forme a politeismului oarecum locul ei în ierarhia mitologemelor, în care se transformă pentru Proclos în lumea greacă noțională.

Doctrinile fizice și etice ale lui Proclos arată caracteristică neînsemnată. De primul teren stă departe în general, și își permise o înnoire numai prin aceasta, că el nu deduse materia direct din psihic, ci poate sub influența doctrinelor gnostice, o deducea din *ápeiron* ale primei triade inteligibile și o lăsa să modeleze numai în formă de vis prin sufletul de mai jos al lumii, prin *physis*. În etică străduința, de a discredita demnitatea metafizică a sufletului omenesc - ca îmbrăcat mai veșnic cu un trup veșnic și în adevăr eteric - și a-l lăsa să apară prin aceasta cu atât mai necesitos de ajutorul practicării pozitive a religiei ca și de grația divină ca și demonică, reiese prin faptul, că Proclos socotește libertatea ca semnul caracteristic al materiei, însă nu în înțelesul viguros al autonomiei etice, ci numai tocmai ca explicarea culpei - într-adevăr neexplicată nicidecum cu aceasta - care explicare trebuia să-i servească în același timp ca un argument important în teodicea sa. Treptele mântuirii sufletului sunt și aici virtuțile coborâtoare de la Porphyry și Iamblichos, pe care Proclos însă le răsfiră în triada *Eros*, *Adevăr* și *Credință*, pe care virtuți Proclos avea să le confunde cu cufundarea în divinitate, cufundare tăcută concepută de el ca *extaz*, pentru care el însă admitea drept corelat o putere sufletească proprie, care se găsește încă deasupra cunoașterii intuitive a rațiunii. De asemenea cerința păstrării secretului doctrinei și prețuirea miturilor și a simbolurilor, cerință derivată

din inexprimabilitatea lui Dumnezeu și caracteristică pentru școala lui Iamblichos apare la el. Asta duse mai târziu chiar la ivirea unui extremism, pentru care este exemplu Sarapion, prietenul lui Isidor.

## ÎNCHEIERE

Cu patristica și cu neoplatonismul spiritul grecesc și-a secăt productivitatea. Contemplarea rațională, prin care el se libera la timpul său de mitologie, s-a schimbat iarăși în iraționalism cu toate consecințele sale. Filosofia greacă s-a pierdut cu aceasta, și în timp ce singurul pârâu, care mai curge din fluviul odinioară violent al vieții științifice în Grecia, pozitivismul școlii empirice de medici, s-a pierdut și s-a conservat în Orient, după cum se pare, în Apus victoria a fost hotărâtă teosofiei pentru mult timp.

Spiritul ei, care la începutul secolului al treilea modelează din Alexandria pe de o parte reprezentările credinței creștine într-un sistem de dogme, pe de altă parte trezise prin Plotin și succesorii săi filosofia (în înțelesul cel mai larg al cuvântului) la viața nouă, de sine stătătoare, crease cu aceasta în primul rând două concepții deosebite despre lume, care, cu toată înrudirea lor internă și cu multiplul contact, stăteau totuși în fond polemic una față de cealaltă și cu toată seriozitatea se luptau una cu alta pentru stăpânire în imperiul roman decadent. Cu cât mai mult creștinismul căpătă supremația, cu atât mai mult filosofia elenistă se apropia, prin primirea misticismului superstițios, de supranaturismul Creștinismului, așa că trecerea de la păgânism la credința creștină, respectiv, legarea amândurora în o persoană ajunse ușurată esențial : pilda cea mai semnificativă de aceasta o oferă neoplatonicul „creștin” Synesius.

Totuși mult timp nu putu să dureze această naivă contopire a direcțiunilor spirituale eterogene, cu atât mai puțin nu putură să dobândească însemnătatea generală. Cel mai mare între părinții bisericești latini și în același timp cel mai mare în general, Sfântul Augustin, a recapitulat în adevăr de aceea și întreaga

lume de gândiri ale filosofiei antice încă o dată în chip măreț și se servește de această lume de gânduri în anumită măsură pentru ridicarea „statului său divin”, însă totuși numai, pentru a-i smulge în brutalul său entuziasm pentru credință, toată justificarea de sine stătătoare și pentru a pune pe o bază cu totul alta tabloul singur valabil despre lume, și adevărata mântuire a sufletului: vremea căutării libere a adevărului, cu încredere în forța rațiunii omenești, trecuse pentru un moment, pentru a face loc unei perioade mai lungi de 1000 de ani de supunere la credință și pentru a face loc unei închinări umilite înaintea adevărului divin pretins revelat.

## Explicarea cuvintelor și propozițiilor grecești și latinești

În cele următoare se va da traducerea cuvintelor și propozițiilor grecești și latinești, citate aici. Cuvintele grecești sunt transcrise cu alfabetul latin, pentru lămurirea cărora alătur următoarele cuvinte: *ita* grecesc este redat cu doi de e (*ee*); diftongul *alfa epsilon* este redat cu diftongul *au*; spiritul aspru este redat cu *h*; *hi* grecesc este redat cu *ch*; *thita* este redat cu *th*. În redarea cuvintelor grecești s-a ținut seamă de citirea erasmică. Cred că se face o mare greșeală că în școlile noastre este obligatorie citirea reuchliniană. Sunt nepotriviri jignitoare între forma cuvintelor redată la noi cu citirea reuchliniană. Ar fi de dorit să ne occidentalizăm, măcar în această mică tratare a unor cuvinte inofensive, ba mai degrabă folositoare. În explicarea multor cuvinte mi-a fost de mare folos cartea lui St. Zeletin: *Sextus Empiricus, scurtă expunere a filosofiei sceptice*.

## A

*adiáphoron*: indiferent.

*Adversus gentes*: Împotriva neamurilor.

*agoogée*: metodă, direcție. Greutatea în traducerea cuvântului *agoogée* (lat. *secta, institutio*) vine de acolo, că trebuie să i se dea cuprins pozitiv, câtă vreme scepticismul nu vrea să ajbă nici unul. Dar din această greutate nu poate ieși nici scepticismul însuși. Căci deși el are pretenția de a se opune „la fiecare parte a așa-numitei filosofii”, deci se scoate din cadrul filosofiei, se alătură totuși ca o filosofie deosebită lângă celelalte două: „filosofia dogmatică și academică!” De astfel *Sextius Empiricus* vorbește adesea de-a dreptul de filosofia sceptică numind-o *he Skeptikée philosophía*.

*aióon*: ceea ce există veșnic, etern.

*aístheesis*: senzație.

*aistheeteérion koinón*: simț comun.

*aítion*: cauza.

*akatalepsía*: neputința de a înțelege, cuvînt de origină stoică.

*akatonómaston*: care nu se poate desemna cu nume, de nenumit.

*Aleetheès lógos*: Cuvântul adevărat.

*álogon*: nerațional.

*álogos kai parà physin, psychées kínesis*: mișcare a sufletului nerațională și împotriva naturii.

*ámorphos hylee*: materie fără formă, materie amorfă.

*Anaitíoois aítion*: cauzativ fără cauză.

*anaitíoois proaireísthai*: a prefera ceva fără motiv.

*anánkee pathóon*: constrângerea din partea nevoilor.

*andreía*: bărbăție.

*anepitechneétoos*: fără artă, fără intenție.

*animo aequo e vita tamquam e theatro exire*: a ieși cu sufletul calm din viață ca și de la teatru.

*apaídeutoi*: needucații.

*apátheia*: liniștea sufletului: imposibilitate.

*apátheia*: calmul, liniștea sufletului.

*Apeiron*: nelimitat, nedeterminat.

*aphasia*: neputință de a vorbi, uimire; suspendarea părerii, a judecății. Starea psihologică, în care cineva nu poate rosti nici un cuvânt, de pildă din pricina unei spaima, la sceptici însă din pricina temeiniciei egale a argumentelor contrare. Sextus întrebuințează adesea *aphasia* în același sens cu *epochée*.

*aphilósophos téereesis*: observație științifică și care n-are înclinare spre filosofie.

*Aphormai prós tà ndeetá*: aversiune pentru cele inteligibile

*Apó basiléous*: de la rege.

*Apó philías*: din iubire.

*Apó sophías*: din înțelepciune.

*ápoios*: fără calitate, fără însușire.

*Apokatástasis*: restaurare, restabilire.

*Apomneēmónéumata*: lucruri demne de amintit.

*aponía*: lipsă de oboseală; lipsă de suferință, de durere.

*apoproegména*: nepreferate.

*aporía*: lipsă, încurcătură.

*apórroia*: scurgere; emanația lucrurilor sensibile (radiere, miros).

*Apousía tóu agathóu*: lipsa binelui.

*argós lógos*: vorbire sterilă.

*árreeton*: nespus; misterios, sfânt.

*árreetos*: de nespus; de neexprimat.

*arróosteema*: infirmitatea sufletului neinițiat la filosofie.

*asóomata*: necorporale.

*asteíoi*: civilizați.

*ataraxía*: lipsă de tulburare a sufletului. Sublimul cuvânt care arată țelul tuturor filosofiilor postaristotelice, e o metaforă; el exprimă starea netulburată a sufletului, după imaginea liniștii apelor mării. Aceasta se vede și din felul cum încearcă *Sextus Empiricus* să-i lămurească înțelesul, ca o seninătate a sufletului.

*átechnon pyr*: focul grosolan,

*atyphía*: lipsă de mândrie, modestie.

*autarkées*: care se îndestulează singur.

*Autoén*: însuși unul.



*axía*: valoare.

*axíooma*: propoziție.

## B

*Bíoi sophístoon*: Viețile înțelepților.

*Bíos Helládos*: Viața Eladei.

*bythós*: adânc; fundul mării; abis.

## C

*Charaktéeres*: Caracterele.

*chártee eúergos eís apographéen*: hârtie bună de scris.

*Christianòs soomatikós*: Creștinismul material.

*Credo quia absurdum*: Cred deoarece este absurd.

## D

*daímoon*: divin.

*di' hemetéras didaskalías kai epimeleías*: prin învățătura și grija noastră.

*diánoia*: cunoștință cu inteligență.

*diáthesis*: starea corpului, a spiritului.

*Diatribai*: discuții filosofice.

*didaskalia technóon*: instruirea în arte și științe.

*dikaiosynee*. dreptate.

*dóxa*: părere.

*dynámeis*: forțele.

*dynamis*: forța.

## E

*Eethikée stoicheiōosis*: elemente de morală.

*Eethikoí*: cu privire la obiceiuri morale.

*ei mée gàr éen Chrysíppus ouk án éen Stoá*: Dacă n-ar fi Chrysipp, n-ar fi stoicismul.

*eídoola*: imagine, portret.

*Eikoon*: chipul, icoană.

*Eis tà metà tà physiká*: la cele dindărătul naturii, din urma fizicii (naturale).

*Eis heautòn*: Către sine însuși.

*Eisagoogeé eis tàs kategorías*: Introducere la *Categorii*.

*ekpyroosis*: arderea lumii, incendiul universal.

*ékstasis*: acțiunea de a fi în afară de sine; turburare, agitare.

*Elenchos katà pasóon hairéseoon*: Dovadă împotriva tuturor școlilor filosofice.

*Elenchos kai anatropée tées pseudoonymou gnóoseoos*: Dovada și respingerea cunoașterii mincinoase.

*émphasin enargéen tou ageneétou*: să ajungă la imaginea clară a celui nenăscut.

*émphyton*: înăscut, natural.

*enárgeia*: vedere clară și distinctă; claritate, evidență.

*Encheirídion*: manual.

*energeíai*: activitate; acțiune (spre deosebire de *hexis*, stare).

*enkleesía*: Biserica.

*enkrátēia*: stăpânire de sine însuși, moderație.

*ennoeémata*: reflexiuni, gânduri, cugetări.

*epárseis te kai ptóoseis tées psychées*: umflările și căderile sufletului.

*Epékeina nóu kai ousías*: dincolo de rațiune și existență.

*epínoia*: reflexiune, gândire.

*episteémeē*: conștiință; știință.

*epithymía*: dorință.

*epochée*: oprire, întrerupere, încetare; în special în limbajul scepticilor, suspendarea judecății, stare de îndoială. Celebrele zece moduri de reținere a asentimentului alcătuiesc partea de seamă a scepticismului. Cicero le numește *loci communes*, ele alcătuind izvoarele, de unde scepticii își luau dovezile împotriva siguranței adevărului. De altfel numele de locuri în loc de tropi (*tópoi* în loc de *trópoi*) e obișnuit și la sceptici. Ele sunt atribuite lui Pyrrhon, dar această origine e îndoielnică. Sigur este numai, că expunerile pe care le avem, a lui Diogenes Laertios (IX, 79 și urm.) ca și a lui Sextus Empiricus, se întemeiază pe

scrierea lui Aenesidem, de la care Sextus Empiricus a împrumutat și titlul: *Hypotyposis eis tà Peiroóneia*, schiță, expunere sumară a pyrrhonismului.

*epochée*: oprire, rezervă (lat. *assensionis retentio*); unii sceptici (Timon școlarul lui Pyrrhon), întrebuințează în același sens *aphasia*.

*Eroos*: iubire.

*éulogon*: probabil, ceea ce este bine primit.

*eupátheiai*: senzație plăcută.

*euphyéis*: bine dotați.

*éuroia bíou*: succesul vieții.

## G

*galeénee*: liniștea mării; calmul, seninătatea spiritului.

*galeenótees psychées*; cuvântul *galeenós* este epitetul ce se dă mării liniștite. Traducerea latină întrebuințează pentru acest cuvânt felurite perifraze; *imperturbatus animi status*, *vacuus a perturbatione animus*. Dar e bine să observăm că acest cuvânt s-ar putea încetățeni în limba noastră filosofică în forma sa originară, rămânând numai să se lămurească ce trebuie înțeles prin *ataraxie*.

*génee tóu óntos*: felurile existentului.

*Génesis*: naștere.

*gnóosis*: cunoaștere.

*Goeétoon phoorá*: descoperirea șarlatanilor.

## H

*hamartéemata*: greșeli.

*Hapheé*: pipăit, atins, contact.

*Harmonikà stoichéia*: elementele muzicale.

*Hee pánteei árreetos archeé*: începutul de neexprimat cu totul.

*hee toù idiou apódosis*: explicarea particularului.

*heedéos zéen*: a trăi plăcut.

*heedonée en kineése*: plăcere în mișcare.

*heedonée katasteematikée*: plăcere liniștită.

*heedonée*: plăcere.

*heegemonikón*: partea conducătoare a sufletului; facultatea conducătoare; rațiunea. Elementul conducător. Este concepție stoică, pe care Diogenes Laertios (VII. 159) o lămurește: „partea cea mai de seamă a sufletului, în care se nasc imaginile și dorințele și de unde pleacă vorbirea“

*heimarménee*: destinul.

*Henádes*: unități.

*Henás*: unitatea.

*heteroíoosis psychées*: schimbarea, transformarea sufletului.

*heterótees*: diferență esențială; desunire.

*hexis en phantasióon prosdéxei ametáptootos hypò lógou*: stare din primirea reprezentărilor constantă în rațiune.

*hexis*: stare pasivă.

*Ho theós*: Dumnezeu.

*Ho euphradeés*: care vorbește elegant.

*ho apò tées diaphoonias*: acela care rezultă din dezacord.

*ho eis ápeiron ekbálloon*: care se aruncă până la infinit.

*ho hypothetikós*: ipoteticul, care face o presupunere.

*ho diálleelos*: cerc vicios; care se înlocuiește reciproc (*circulus sophisticus, vitiosus modus probandi mutuo unus per alterum*).

*ho apó tóu prós ti tópos*: tropul de la ce la ce. La aceste patru expresiuni de dinainte se subînțelege la sfârșitul fiecăreia cuvântul *trópos*. *Trópoi*, lat. *modi*, arată felurile de a ajunge la reținerea asentimentului, și poate fi redat în limba noastră filosofică și după forma sa greacă: *tropi*.

*ho Metathémenos*: Cel care a părăsit sistemul de filosofie, transfugul filosof.

*hoi apò tóon kéépoon*, Cei de la grădini.

*Homeerikà probléemata*: probleme homerice.

*hoorismós*: acțiunea de a (se) separa: separație; retragere, izolare.

*hóosper apó tées peegées tées Ioudaíoon nomothésias*: ca și din izvorul legislației Iudeilor.

*hormée pleonázousa*: instinctul nemăsurat.

*hormée*: instinctul (opus la voința liberă condusă de rațiune).

*Hóti mónos poieeteès ho basileús*: Că singur Creatorul este regele.

*Hótí éxoo tóu nóu hyphésteeke tà noeetá*: că în afara rațiunii a așezat pe cele inteligibile.

*hylee*: materie.

*hyperpléeres*: prea plin.

*hypheégeesis physeos*: îndrumarea de la natura omenească.

*hypokeimenon*: ceea ce servește ca bază în discuție; text, materie, substrat, substanță.

## I

*Idéa ideóon*: chipul chipurilor.

*in utramque partem disputare*: a discuta în amândouă părțile.

*Indalmoí*: forme, aparențe.

*isosthéneia tóon lógon*: egalitate de forțe, de putere în argumente.

## K

*kalóos zéen*: a trăi frumos.

*Katà Kélsou*: Contra lui Celsus.

*katà períptoosin*: la întâmplare.

*katà téen apò tóon enargóon metábasin*: după schimbarea provenită de la cele vizibile.

*katà metàthesin*: după schimbare.

*kataklysmós*: diluviul.

*katálepsis asphalées kai ametáptootos hypò lógou*: reprezentare sigură și constantă în rațiune.

*katálepsis*: pricepere, înțelegere.

*kath' analogían*: după analogie.

*kath' homoióeeta*: după asemănare.

*Kátharsis*: purificare, curățire.

*kathéekonta*: obligațiile, datoriile.

*katorthóomata*: acțiuni frumoase.

*kéepos*: grădină.

*koinai énnioiai*: idei comune.

*koinée physis*: natura comună.

*Koinoonía tóon eidóon*: simpatia chipurilor în sens de corespondență.

*Kósmos noeetós*: lumea inteligibilă.

*krisis heemarteeméne*: judecată greșită.

*Kyklikée theoría meteoóroon*: studiul ciclic al celor de sus.

*Kyriai dóxai*: părerile profesorului.

## L

*láthe bióosas*: ascunde-te în viață.

*lektón, ta lektá*: lucrurile care nu există decât în vorbire sau în cugetare, adică sunt invizibile, intangibile (ca spațiul, timpul), lucruri abstracte.

*logikón*: rațional.

*lógoi spermatikoî*: rațiunile care dau pe față în materie o inteligență creatoare; legile generației.

*Lógos* se mai poate traduce și prin esență. Sextus face mereu deosebirea logică între lucru (*hypokeímenon*) și însușirile sale date de simțuri (*phainómena*). Pe cele din urmă le recunoaște, dar nu recunoaște ceea ce se spune despre ele, adică raportarea lor la un lucru din afară, din a cărui esență (*lógos*) ar urma să fie deduse.

*Lógos protreptikòs pròs Hállenas*: Cuvânt îndemnător către Eleni.

*Lógos protreptikós eis philosophíam*: Cuvânt îndemnător spre filosofie.

*Lógos pròs Hállenas*: cuvânt către Eleni.

*Lógos endiàthetos*: „rațiunea internă“ este o cuvântare tăcută, interioară.

*Lógos prophorikòs kai endiàthetos*: cuvântare exprimată și cuvântare tăcută.

*Lógos prophorikós*: „rațiunea externă“ sau mai bine „rațiunea care exteriorizează“ este o cuvântare exprimată, obiectivă.

*Lógos*: existând o identificare a rațiunii cu vorbirea, ambele sunt exprimate cu acest cuvânt: *lógos*, cuvântare, și totdeodată gândire, rațiune.

*Lypee*: durere.

## M

*manía*: nebunie, delir profetic, inspirație.

*Meé ón*: neexistent, neant.

*mégiston agathón*: cel mai mare bun.

*metabolai*: alterări, schimbări.

*miktón*: amestecat.

*Monás*: unitatea.

*Moneé*: oprire, înapoiere.

*Mooysees atkizoon*: Moise care aticizează.

*Mutatis mutandis*: fiind schimbate cele ce sunt de schimbat.

## N

*nóesis noeéseos*: concepția concepției.

*nóesis*: conceperea sau înțelegerea unui lucru; facultatea de a cugeta, inteligență, spirit.

*noetón háma kai noerón*: partea inteligibilă și intelectuală.

*noetón*: partea inteligibilă.

*noetón*: inteligibil.

*nóseema*: boală.

*nóus kai psychée*: rațiunea și sufletul.

*Nóus*: Rațiunea.

## O

*ón*: fiindul; *stásis*: starea; *kíneesis* mișcarea; *tautétes*: identitatea.

*opáths*: simțire.

*órexis*: apetit, dorință de hrană, dorință în genere.

*Ousia*: esență, substanță.

*ousía, hyparxis*: existență, substanță.

*oúte physikàì oúte anakaiaí*: nici naturale, nici necesare.

## P

*Paidagoogós*: pedagogul.

*parádosis nómoon kaì éthoon*: transmiterea legilor și a obiceiurilor.

*Pásees sigées arreetóteron*: mai de neexprimat ca orice tăcere.

*páshon*: pasiv.

*Pateér*: Tatăl.

*páthee*: sentimente, stările sufletești pe care le provoacă datele simțurilor. Cuvântul *páthee* cuprinde stările sufletești ce le avem fără voie, în mod pasiv, atât sentimente cât și senzații. După unele școli filosofice, știm numai că avem o senzație, de exemplu de alb sau dulce, dar nu putem spune nimic despre ceea ce a provocat această senzație.

*Penía panteléés*: lipsa totală.

*péras*: sfârșitul, limita.

*Perì téés Nikomáchou arithmeetikées eisagoogéé*:  
Introducere asupra aritmeticii lui Nicomach.

*Perì physeos*: Despre natură.

*Perì archóon*: Despre începuturi.

*Perì phytóon historías*: Despre istoria plantelor.

*Perì anastáseoos tóon nekróon*: Despre învierea morților

*Perì pronoiás*: Despre prevedere.

*Perì lithoon*: Despre pietre.

*Perì práxeon*: Despre acțiuni.

*Perì agathóon*: Despre bunuri.

*Perì pyrós*: Despre foc.

*Perì hypsous*: Despre sublim.

*Perì aphtharsias kósmou*: Despre nedistrugerea universului,

*Perì téés koinées matheematikées*: Despre știința matematică universală.



*Perì kósmou*: Despre Univers.

*Perì tóu Pythagorikóu bíou*: Despre viața pitagoreică.

*Perì tóon proótoon archóon*: Despre primele principii.

*Perì dikaiosyneés*: despre dreptate; practicarea dreptății.

*Perì hermeneías*: Despre interpretare.

*Perì alógou kataphroneésqoos*: Despre disprețul instinctiv.

*Perì pátḥoon*: Despre pasiuni.

*Perì hairéseoon*: Despre școlile filosofice.

*Perì theóon*: Despre zei.

*Perì téés katà Plátoona theologías*: Despre teologia lui Platon.

*Perilampsis*: lumină vie.

*perioodeuménee*: prin un circuit lung. (Cicero: *ex circumspectione aliqua et accurata consideratione probabilis*).

*phainómena*: fenomene.

*Phainómenon*: lucru care apare (prin simțuri), înseamnă pentru sceptici totodată și lucru evident, căci se amintește că ei nu recunosc decât datele simțurilor.

*phantasia logikée, ennoéma*: reprezentare intelectuală.

*phantasia kataleptikée*: reprezentare, imagine înțelegătoare.

*phantasia aisthetikée*: reprezentare senzorială.

*phantasia pithanée*: reprezentare probabilă.

*phantasia aperíspastos*: reprezentare continuă care nu poate fi sustrasă, necontrazisă.

*Phantasia*: lat. (Cicero): *visum, visio*, arată răsunetul sufletesc, pe care-l produc fenomenele în sufletul nostru. Traducem prin imagine, fiindcă cuvântul *phantasia* se raportează îndeosebi la simțul văzului, rădăcina sa fiind *pháos*, lumină. Verbul *katalmbánoo*, care înseamnă în înțeles propriu a prinde, a fost întrebuințat împreună cu derivatele sale întâi de stoici în înțelesul figurat de a prinde adevărul, deci de a percepe, a înțelege. Stoicul Zenon, povestește Cicero (*Lucullus*, II, 145.) arăta mîna cu degetele întinse, și zicea că aceasta este reprezentarea (*visum*), apoi îndoia puțin degetele, și zicea că aceasta e aprobarea (*assenus*), apoi le strîngea tare în formă de pumn, și zicea că aceasta e prinderea, adică înțelegerea (*comprehensio*, traducerea latină a cuvântului grec *katálepsis*).

*pháuloi*: răi, mici, neînsemnați.

*phóbos*: teamă.

*phróneesis*: cugetare, percepere intelectuală, rațiune.

*phrónneesis*: cugetare, percepție cu inteligența, rațiune.

*physikàì kàì ouk anankaìai*: naturale și nenecesare.

*physikàì kàì anankaìai*: naturale și necesare.

*physikée tís kataskevée*: oarecare pregătire naturală.

*Physikóon dóxai*: Părerile naturaliștilor.

*physikóos*: pe cale naturală.

*physis*: natură.

*pistis*: credință.

*pleérooma*: tot ceea ce umple sau completează; conținut al unui conținând.

*pnéuma hektikón*: suflare continuă.

*pnéuma noeròn diéekon dià pántoon*: duhul inteligent care străbate prețutindenii.

*pnéuma énthemon*: suflare caldă.

*pnéuma*: suflare, adiere, duh.

*pneumatikós tónos*: încordare spirituală.

*poiòn*: ce fel.

*poióteetes*: calitățile unui lucru, elementele.

*poióun*: activ.

*póos échon*: cum este.

*Presbeía perì Christianóon*: Ambasada pentru creștini.

*proeegména*: preferate.

*prokópton*: progresiv.

*prolépseis*: noțiuni neprimite prin simțuri ; idei înnăscute.

*prolépseis*: noțiuni anterioare oricărei percepții senzoriale, sau oricărei educații a spiritului, idei înnăscute.

*próleepsis*: acțiunea de a lua mai dinainte; părere pe care ne-o facem dinainte, preconcepută; noțiune căpătată cu simțurile, la epicurei; noțiune anterioară oricărei percepții cu simțurile sau oricărei educații a spiritului, idee înnăscută.

*prónoia*: prevedere.

*Próodos*: ieșire.

*próote dynamis*: prima forță.

*proótee hylee*: materia primă, în sens de primară, originară.

*Próoton kákón*: primul rău.

*Próotos theós*: primul Dumnezeu.

*propàtoor*: strămoș.

*pròs ti póos éhon*: către ce cum este.

*prosdoxázein*: a adăoga o părere, a imagina în plus.

*prosménon*: cel care așteaptă.

*psychée*: suflet.

*pyr noerón, technikón*: focul intelectual, artistic.

*Pyrrhoóneioi lógoi*: părerea lui Pyrrhon.

*Pyrrhoóneioi hypotypoóseis*: expuneri sumare ale pyrrhonismului.

## R

*Regula fidei*: Regula credinței.

*ryén*: curgător.

*Rythmikà stoichéia*: elementele ritmului.

## S

*sárx*: carnea corpul, în opunere cu sufletul.

*seemeíosis*: analogie.

*semnós*: venerabil, măreț, ridicat.

*sigée*: tăcere.

*Sílloi*: parodii, satire. Cuvinte de dojană, de batjocoră: prin ele Timon batjocorea pe filosofi contemporani ca și pe cei anteriori.

*sootéer*: mântuitor.

*Sophia kai phróneesis*: înțelepciunea și pătrunderea.

*Sophia*: înțelepciune.

*sophoí*: înțelepți.

*Sophós*: înțeleptul.

*spoudaíoi*: silitori.

*Stáseis*: doctrine, școli filosofice.

*Stéreesis*: lipsa.

*Stoà poikílee*: galeria împodobită cu picturi, unde predă Zenon.

*Stoicheíōsis physikeé*: elemente de științe naturale.

*Stroomateís*: covoare, scoarțe.

*symbebeekóta*: caracterele alipite de un obiect, nu în chip necesar, calități neesențiale.

*sympáttheia tóon hóloon*: legătura tuturor lucrurilor între ele.

*synagoogée dogmátōon*: adunarea doctrinelor.

*synaístheesis*: acțiunea de a percepe un lucru în același timp cu un altul; senzație sau percepție simultană.

*synaition*: care este cauza unui lucru cu ajutorul altuia; care contribuie la; care este cauza secundară.

*syneimarména*: evenimente care depind de destin.

*synektikòn*: cauză care-și are principiul în ea însăși.

*synergón*: care-și dă ajutor auxiliar.

*synkatáthesis*: acordul minții cu percepțiile.

*syntheékee*: tratat, învoială.

## T

*Tá theologóumena téēs arithmeetikées*: Discuțiune asupra aritmeticii.

*tà sterémnia*: corpurile solide, corpurile tangibile, realitățile.

*teéreesis*: observație științifică.

*téleioi*: desăvârșiți.

*Télos*: sfârșit, scop.

*Theooría*: vederea, contemplarea.

*Theopoioúmenoi*: divinizați.

*Theós, deúteros theós*: Dumnezeu; al doilea Dumnezeu.

*tò ón*: fiindul, existentul.

*tò seema:nómenon*: înțelesul, însemnarea.

*tò gennikóotaton*: cel mai generos.

*Tripolitikós*: Scrierea asupra celor trei orașe.

*tropaí*: cotituri.

*typoóseis*: figuri, impresii.

# Z

*Zéeteesis*: căutare, cercetare filosofică.

*zóodes*: animalic.

*zooé*: viață.

*Zóoia*: animale.

*zootikée dynāmis*: forța vitală.



## CUPRINS

<b>Introducere nesceptică .....</b>	<b>5</b>
<b>Lămuriri .....</b>	<b>12</b>
<b>Scepticismul pyrrhonic, Epicur și Stoicismul .....</b>	<b>15</b>
<b>Perioada elenistă .....</b>	<b>15</b>
<b>ȘCOALA PERIPATETICĂ .....</b>	<b>18</b>
<b>SCEPTICISMUL .....</b>	<b>22</b>
<b>EPICUREISMUL .....</b>	<b>25</b>
<b>STOICISMUL .....</b>	<b>35</b>
<b>Scepticismul academic și filosofia eclectică .....</b>	<b>51</b>
<b>ARCESILAU .....</b>	<b>51</b>
<b>CHRYSIPP .....</b>	<b>54</b>
<b>CARNEADE DIN CIRENE .....</b>	<b>62</b>
<b>FILOSOFIA ECLECTICĂ .....</b>	<b>64</b>
<b>EPICUREISMUL .....</b>	<b>65</b>
<b>FILOSOFIA PERIPATETICĂ .....</b>	<b>66</b>
<b>STOICISMUL MEDIU .....</b>	<b>67</b>
<b>FILOSOFIA LUI PANAETIUS .....</b>	<b>69</b>
<b>FILOSOFIA LUI POSEIDONIOS .....</b>	<b>70</b>
<b>ANTIOCHOS DIN ASCALON .....</b>	<b>72</b>
<b>PHILON DIN LARISSA .....</b>	<b>74</b>
<b>FILOSOFIA LA ROMA .....</b>	<b>75</b>
<b>FILOSOFIA LUI CICERO .....</b>	<b>77</b>
<b>NEOPITAGOREII .....</b>	<b>79</b>
<b>ȘCOALA SEXTILOR .....</b>	<b>83</b>
<b>STOICISMUL NOU .....</b>	<b>84</b>

<b>SCEPTICISMUL AENESIDEMIC.</b>	
<b>POZITIVISMUL ȘI FILOSOFIA</b>	
<b>REVELAȚIEI .....</b>	<b>89</b>
<b>AENESIDEM .....</b>	<b>90</b>
<b>POZITIVISMUL .....</b>	<b>92</b>
<b>SEXTUS EMPIRICUS .....</b>	<b>93</b>
<b>TRANZIȚIA LA FILOSOFIA REVELAȚIEI .....</b>	<b>96</b>
<b>PHILON DIN ALEXANDRIA .....</b>	<b>97</b>
<b>PLUTARH DIN CHERONEA .....</b>	<b>101</b>
<b>PATRISTICA .....</b>	<b>103</b>
<b>GNOSTICISMUL .....</b>	<b>105</b>
<b>APOLOGEȚII .....</b>	<b>110</b>
<b>ȘCOALA CATEHEȚILOR DIN ALEXANDRIA .....</b>	<b>115</b>
<b>ORIGINE .....</b>	<b>116</b>
<b>NEOPLATONISMUL .....</b>	<b>120</b>
<b>PLOTIN .....</b>	<b>121</b>
<b>IAMBlichOS .....</b>	<b>129</b>
<b>PROCLOS .....</b>	<b>132</b>
<b>ÎNCHEIERE .....</b>	<b>138</b>
<b>Explicarea cuvintelor și propozițiilor grecești</b>	
<b>și latinești .....</b>	<b>140</b>



Casa Editorială MOLDOVA  
B-dul Copou nr. 3-5, Iași  
Tel: 032/117924, Fax: 032/113029

---

Redactor: *Viorel Dumitrașcu*  
Tehnoredactor: *Iulia Ioana Vasiliu*

---

Culegere computerizată:  
*Ioana Ifrim, Ruxandra Paula*

---

Corector: *Florin Busuioc*

---

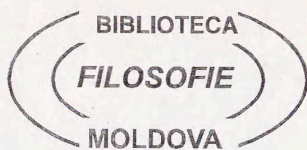
Format: 61x86/16. Coli tipo: 10  
Apărut: 1996

---

Tiparul executat la Tipografia MOLDOVA, sub comanda nr. 28/1996

---

Printed in Romania



Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinții din corp și a tulburării din suflet. Nu succesiunea neîntreruptă cu chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicioase mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decât filosofia...

Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*

I.S.B.N. 973-572-043-4

WILHELM WINDELBAND